

من الفلسفة اليونانية
إلى الفلسفة الإسلامية
الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا
موسوعة فلسفية شاملة
عويدات للنشر والطباعة

الموسوعة الفلسفية الشاملة

من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية

الدكتور محمد عبد الرحمن مرحَبا

دكتوراه دولة في الفلسفة من جامعة باريس

الموسوعة الفلسفية الشاملة

من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية

المجلد الثاني

عويدات للنشر والطباعة

بيروت ـ لبنان

الطبعة - ٢٠٠٧

الفصل السادس

ابـــــن سيـنـــــــا

(٣٧٠ ـ ٤٢٨ هـ / ٩٨٠ ـ ١٠٣٧ م)

لقد خبا بريق الفارابي وذهب نوره على يـد مريد من اعظم مريديه هو ابو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا الملقب بالشيخ الرئيس. ولعل هذا اللقب بسبب الوزارة التي شغلها او لعله بسبب رئاسته على الاطباء. ولد بأفشَنَة من قرى بخاري. وكان ابوه من بلدة بلخ. نشأ في بيت عريق في خدمة الدولة، إذ كان ابوه والياً على سامان. وهناك تعهده أبوه بالتعليم والتثقيف وأحاطه بالأساتذة والمربين يعلمونه معارف اهل زمانه. فحصلها في وقت مبكر، على ما يقول هو. فقد تحدث عن نفسه حديثاً اقرب الى الخيال نقله تلميذه ابو عبيد الله الواحد الجوزجاني. إذ يزعم انه أتمّ دراسة الأدب واللغة وتعلم القرآن وهو في سن العاشرة. ودرس الفقه وقرأ المنطق والهندسة وانتقل الى المجسطي واشتغل بالعلم الطبيعي والإلهي وكذلك مارس صناعة الطب وذاع له صيت واسع فيه حتى لقد بـــدأ فضلاء الأطباء يقرأونـــه عليه، كل ذلك وهو لم يتجاوز السادسة عشرة من عمره، على ما يقول.

واستهوته دراسة الفلسفة فانصرف اليها سنتين كاملتين باحثاً مستقصياً، وكان كلما حز به أمر أو استعصى عليه مشكل، يدخل المسجد ويبتهل

الى الله ان يهديه وينير له الطريق، فيستجيب الله له ويكشف ما به من ضر. وكان يقضي الليالي الطوال ساهراً ، فكان اذا غالبه النعاس أبعده عنه بكأس من الشراب . فاذا استسلم للنوم تكشفت له حلول ما اعتاص عليه من مشاكل ومعضلات أجهدته في عالم اليقظة، وانفتحت عليه مغاليقها. وقرأ كتاب (ما بعد الطبيعة) لأرسطو فما كان يفهم ما فيه والتبس عليه غرض واضعه ؛ حتى أعاد قراءته اربعين مرة وصار له محفوظاً ، وهو مع ذلك لا يفهمه . الى ان حضر ذات يوم في (الوراقين) وبيد دلال مجلد ينادي عليه ، فعرضه على ابن سينا ، فردّه بهذا رد متبرم ، فقال له البائع : « أبيعكه بثلاثة دراهم وصاحبه محتاج الى ثمنه» ، فاشتراه ابن سينا على مضض ، فاذا هو كتاب لأبي نصر الفارابي في (أغراض ما بعد الطبيعة) . فأسرع في قراءته ، فانفتح عليه في الوقت أغراض كتاب ارسطو ، وتصدق في اليوم التالي بشيء كثير على الفقراء شكراً لله تعالى .

وفي هذه الأثناء – وكان في السابعة عشرة من عمره – استدعاه نوح بن منصور سلطان بخارى لمعالجته من داء ألمّ به أعجز نُطس الأطباء ، فشفاه ابن سينا وصارت له عنده حظوة . وعرفاناً بفضله فتح له خزائن كتبه ومكنه منها ، فقرأها ابن سينا وظفر بفوائدها . ثم احترقت هذه المكتبة لأسباب مجهولة ، فأشاع قالة السوء انه هو الذي أحرقها ، قائلين انه انما فعل ذلك لينفرد بما حوته المكتبة من نفائس الحكمة وذخائر العلم والفلسفة .

ولما بلغ ثمانية عشرة سنة من العمر فرغ من هذه العلوم كلها كما يقول ، فكان اذ ذاك للعلم أحفظ ، ولكنه بعد أن تقدم في السن كان العلم معه أنضج ، وإلا لم يتجدد له شيء بعد ذلك .

هذه هي المرحلة الاولى من حياة ابن سينا ، وهي مرحلة تتسم بالاقبال على مناهل الحكمة ، أما المرحلة الثانية من حياته فهي مرحلة

العطاء والانتاج ، وهي تبدأ في الحادية والعشرين من عمره . وفي هـذه الاثناء مات والده ، فتصرفت به الاحوال وتقلد شيئاً من اعمـال الدولة دون ان ينقطع عن مهمته . ولم يكن من السهل على رجل من غير ممدن ابن سينا ان يواصـل التأليف والكتابة رغم كـثرة أعماله وفي عصر تتنازعـه الخلافات السياسية والمذهبية وتصطرع فيـه الفتن . وكان ذيوع صيته في الطب كفيلاً بابعاده عن جو الكتابة والانتاج ، ولكنه استطاع وسط مختلف الأعاصير أن يخلو الى نفسه ساعات طويلة ينجب لنا فيها أعظم آثاره ، فالمشاكل الكثيرة وشؤون الحياة المضطربة لا تعوق انثيال المعاني على القرائح المتدفقة والعبقريات السامقة .

وقد تأثر ابن سينا كثيراً بوفاة والده ، فغادر بخارى الى جرجان حيث تعرف بتلميذه وصديقه ابي عبدالله الجوزجاني الذي اصطحبه ابن سينا طوال حياته وأملى عليه جزءاً من سيرته . ثم تعرف هناك ايضاً بأبي محمد الشيرازي الذي خصص له داراً يلتقي فيها مع تلامذته ويعقد لهم فيها جلسات العلم والحكمة .

ولم تلبث اعاصير السياسة ان هبت على جرجان فغادرها الى همذان حيث استوزره اميرها شمس الدولة بعد ان شفاه ابن سينا من القولنج . ولكن عسكر الامير ثاروا على الفيلسوف وأغاروا على داره فنهبوها وزجوه في السجن ، وسألوا الامير قتله فامتنع منه وعدل الى نفيه عن الدولة طلباً لمرضاتهم ، فتوارى ابن سينا اربعين يوماً . فعاود القولنج الامير شمس الدولة وطلب الشيخ الرئيس ، فاعتذر الامير اليه وأعيدت اليه الوزارة ثانية بعد ان عالجه ابن سينا وشفاه . حتى اذا توفي الامير رفض فيلسوفنا الوزارة في بلاط خلفه تاج الملك الذي اتهمه بمكاتبة عـلاء الدولة سراً . فتوارى عنه ابن سينا ، فدلّ عليه بعض اعدائه وأخذوه الى قلعة يقال لهـا فردجان ، وهناك انشأ قصيدة منها هذا البيت الممزوج بالفلسفة :

دخولي باليقـين كما تراه   وكل الشك في امر الخروج

وبقي فيها اربعة أشهر . ثم افرج عنـــه ابن شمس الدولة ورده الى همذان. ثم عنّ له التوجه الى اصفهان فخرج متنكراً ونزل في كنف اميرها علاء الدولة الذي اكرم وفادته . وهناك ادركه مرض القولنج الذي طالما شفي ابن سينا منه الآخرين ، ولكنه لم يستطع شفاء نفسه . ولما يئس من الحياة قال : « المدبر الذي كان يدبر بدني قد عجز عن التدبير . والآن فلا تنفع المعالجة » ثم نفض يديه من الدنيا وانصرف الى العبادة وقراءة القرآن وتصدق بما معه على الفقراء ، ورد المظالم الى من عرفه واعتق مماليكه ثم مات وله من العمر خمسون عاماً .

شخصيته

ومن خلال مـا وصل الينا من تراجمه ندرك انه لم يكن بالفيلسوف الزاهد المنطوي على نفسه كالفارابي ، بـل كان يؤثر الاختلاط بغيره ولا سيما اهـل الطبقة الارستقراطية . وكانت حياته صاخبة زاخرة بالنشاط والعمل حافلة باللهو والمتعة وغشيان مجالس الشراب والطرب . لقد كان مقبلاً على الحياة بقدر اقباله على العـلم ، وكان يهمه ان ينال منها اكبر حظ مستطاع قبل ان يدركه الأجل . لقد انتشى من الكأس المترعة واستمتع بالغيد الأماليد ، ولكنه ايضاً عكف على الكتاب يلتهمه ولجأ الى الله يستغفره . فقد كان يؤثر الحياة العريضة القصيرة على الحياة الطويـلة الضيقة ، وبذلك فهي تكون – بحكم مزاجه – ادعى لأن تعاش .

برع في جميع معارف عصره وكانت له شهرة واسعـــة في الطب ، فعالج تأدباً وتكسباً . وكان جيـد الحفظ سريع التأليف ، فاذا عزم على السفر حمل أوراقه قبل زاده ، واذا دخل السجن طلب الكاغـــد والمداد قبل الطعام والشراب ، فجوع العقـل كان ينال منـه قبل جوع المعـــدة . وكان اذا تعب من القراءة والكتابة جلس يفكر ويقلب في خاطره وجوه الرأي فتنثال عليه المعاني وينطق بالحكمة .

ومع يقيننا بأنه قد أخذ بمجموع فلسفته من الفارابي الذي مهد الطريق

وحدد القضايا ، الا انه تمكن بما أوتي من قدرة فذة على البيان والايضاح والاستطراد الجميل ان يجعل فلسفته هو تنتشر بين الناس . فقد قُدر لمؤلفاته أن تعيش وتغزو العقول والقلوب ، حتى لقد نُسبت اليه آراء هي في الحقيقة للرائد الاول أبي نصير الفارابي . ولم يقتصر أثره على الشرق وانما امتد الى الغرب ايضاً . بل ان الغرب الذي كان على أبواب نهضة عظيمة كان اكثر اهتماماً به من الشرق الذي كان قد آتى أكُله واستفرغ امكانياته ، فأخذ يلهث ويتردى في الطريق المحتوم . فقد عرف الغرب منزلة ابن سينا وقدره حق قدره ، بل لقد ظلت كتبه تدرس في الجامعات الاوربية حتى عصر النهضة .

ولئن كان فلاسفة الاسلام لم يُدرَسوا بعد دراسة كافية ولم ينالوا في سلسلة الفكر الانساني المنزلة اللائقة بهم ، فان ابن سينا يعد من هذه الناحية اكثرهم حظاً بما لقي من البحث والدراسة واكثرهم شهرة سواء في الشرق أم في الغرب . كما حظي علم النفس عنده على وجه الخصوص بمزيد من عناية الباحثين واهتمامهم .

آثاره

تعددت كتب ابن سينا وتنوعت موضوعاتها . فقد ذكرت له مؤلفات كثيرة زعم البعض انها تزيد على المئتين ، وقال آخرون انها لم تتعد المئة كتاب .

وأهم ما وصل إلينا من كتبه :

(كتاب الشفاء) : وهو اشبه بموسوعة فلسفية يقع في ثمانية عشر مجلداً ويبحث في المنطق والطبيعيات والرياضيات والالهيات .

(كتاب النجاة) : وهو مختصر (كتاب الشفاء) في بعض المواضع ونقل حرفي في بعضها الآخر . وهو في ثلاثة اقسام : المنطق والطبيعيات والإلهيات .

(الاشارات والتنبيهات) : وهو آخر ما صنف ابن سينا في الحكمة

وأجوده كما يقول ابن أبي أصيبعة . وقد أورد المنطق في عشرة مناهج ، والطبيعيات في ثلاثة انماط ، والإلهيات والتصوف في سبعة انماط .

(القانون في الطب) : كتاب ضخم في اربعة عشر مجلداً صنفه ابن سينا في الطب وتناول فيه قوانينه الكلية والجزئية وجمع فيه الاختصار الى الشرح والايجاز ، الى ايفاء البحث حقه من البيان .

(كتاب الحكمة المشرقية) : لم يُعرف مضمونه على وجه الدقة إذ لم يصلنا منه سوى المنطق .

(كتاب السياسة) : في اصل الاجتماع واختلاف مراتب الناس وسياسة الانسان نحو نفسه وأهله وولده وخدمه ودخله وخرجه .

(تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات) .

(جامع البدائع) .

(سبع رسائل) .

(أحوال النفس) .

(رسالة اضحوية في امر المعاد) .

(التعليقات على كتاب النفس لأرسطو) .

(رسالة في إثبات النبوات) .

عشر اراجيز في الطب مجموعها الفان وخمسمئة بيت .

اسلوبه

يتفق ابن سينا مع الفارابي في جوهر فلسفته وفي العناصر التي تتكون منها والاتجاه الذي تسير فيه والغاية التي تهدف اليها ، ولكنه يختلف عنه في قدرته الفذة على التوضيح والبيان والدقة في تقرير المطلوب تارة ، وعلى التعليل وطول النفَس وكثرة الاستطراد تارة اخرى .

ولكن هذه الميزات في اسلوب ابن سينا لم تتوفر له جملة واحدة ، بل على درجات . فعبارته في كتبه التي صنفها في اوائل حياته ليست في متانة عبارة كتبه الاخيرة ولا في وضوحها وقوة بيانها . فكان كلما

تقدمت به السن وازدادت خبرته العلمية ونضوجه الفلسفي صقلت عبارته واتضحت ألفاظه وازدادت حسناً وصفاء ونصوعاً وبلغت من الايقـــاع وقوة التعبير والدلالة ما لم يكن لها من قبل . وبهذا فإن كتاب (الإشارات والتنبيهات) اجود كتبه وأكثرها سلاسة ومتانة . امـا كتاب (الشفاء) فأقلها جودة وأكثرها غموضاً وتعقيداً ، ومع ذلك فإن اسلوبه في هـذا الكتاب الأخير يظل افضل من اسلوب الفارابي الذي لم يطرأ عليه تغيير يذكر طوال حياته الفلسفية كلها ، او كاد .

وينحو ابن سينا ايضاً في بعض رسائله منحى رمزيـاً شعرياً للتعبير عـــن آرائه ، فيرمز بالمرأة الى الشهوة ، وبالطير الى النفس ، وبالبرق الى الخطفة الإلهية ، وبحي بن يقظان الى العقل الفعال الخ . وبذلك يضفي على كتاباته جمالاً رائعاً وسحراً اخاذاً وورونقاً قلما نجد له نظيراً في الآداب العالمية كلها .

فلسفته

الفلسفة عند ابن سينا هي — كما كانت عند الفارابي — العلم بالوجود بما هو موجود [1] ، وعلم المبادىء التي تقوم عليها العلوم الجزئية .

والغاية منها هي ـ كما كانت عنـــد الفارابي ايضاً ـ تهذيب النفس الانسانية واستكمالها لتحصل لها السعادة . يقول ابن سينا في كلامه على الغاية من الفلسفة انها « صناعة نظرية يستفيد منها الانسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه وما عليه الواجب بمـــا ينبغي أن يكسبه فعله ، لتشرف بذلك نفسه وتستكمل وتصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود وتستعد للسعادة القصوى في الآخرة ، وذلك بحسب الطاقة الانسانية .

ولما كان الفارابي هو الذي وضع القواعد وأقام البناء وقرر المذهب الفلسفي في الاسلام فقد كان على ابن سينا ان يترسم خطاه ويسير في

١ — اي العلم بالوجود المطلق دون نظر الى نوع هذا الوجود .

الطريق الذي مهده ، لكن بأداء اوفى وبيان اتم وسبك أجمل ونصوع اجلى ، وشرح اكثر تفصيلا . اذ تعود شهرة ابن سينا الى غزارة انتاجه وسهولة اسلوبه ووضوح عبارته واشراق ديباجته ، وقدرته على الجمع والتنسيق والكتابة الموسوعية ، مما اكسبه شهرة واسعة ومكن القراء من فهمه وتذوق آرائه ، ومعظمها ورد غامضاً مستغلقاً عند الفارابي .

وليس معنى ذلك ان ابن سينا اقتصر على النقل والشرح ، نقل فلسفة الاوائل وشرح فلسفة الفارابي . فهو لم يحذ حذو افلاطون وأرسطو شأن المقلد الأعمى ، بل لقد جمع بينهما ومزج تعاليمهما رغم امتزاجها قبله خلال الافلاطونية المحدثة ، وأخرج تعاليمهما في حلة جديدة اضاف اليها تجاربه الخاصة . فهو لم يقيد نفسه بمذهب فلسفي يعينه وإنما كان ينتقي خير ما تطمئن اليه نفسه عند الاقدمين ، بل كثيراً ما ناقش آراءهم وندد بها حتى لقد قال اكثر من مرة : « حسبنا ما كتب من شروح لمذاهب القدماء . فقد آن لنا ان نضع فلسفة خاصة بنا » . وكذلك لم يتقيد بالفارابي نفسه بل لقد خرج عليه واختلف معه في مواضع كثيرة من فلسفته كما سنرى في حينه .

وفلسفة ابن سينا فلسفة عقلية في اصولها ومبادئها ، صوفية في ألفاظها وتعابيرها ، توفيقية في غاياتها وأهدافها . فهو كالفارابي يؤمن بالعقل الفعّال مصدراً للعلم والمعرفة كما يؤمن به ايضاً مصدراً للالهام والوحي . وهو لا يقل عنه ايماناً بإمكان التوفيق بين الفلسفة والدين .

ولكي نفهم فلسفة ابن سينا على حقيقتها يجب ان نفرّق بين ما يمكن تسميته (مذهب ابن سينا في ظاهره) و (مذهب ابن سينا في سره وباطنه)[1].

فأما مذهب ابن سينا في ظاهره فهو المذهب الذي أذعن فيه لمطالب المشائين، فلخص مبادئهم في (الشفاء) و (النجاة) وفي اجزاء من (الإشارات) . ولا حرج عليه فتلك كانت فلسفة العصر ومذهب المثقفين الاسلاميين ،

---

١ ــ اخذنا هذه التسمية عن ابن طفيل في نقده لفلسفة ابن سينا .

وأخص ما يميز هذا المذهب الخلط بـــين افلاطون وأرسطو من خلال (تاسوعات) افلوطين وآثار الشراح . ومن هـذه الجهة لا يعدو ابن سينا ان يكون أشبه بالمعلم القدير الذي يعرض الآراء ويحسن سبكها وصياغتها بأداء افضل يساعد على فهمها واستيعابها ، دون ان يحدث تغييراً ذابال في مضمونها وجوهرها . فالفارابي قبله قد شق الطريق ومهد السبيل ، فما على ابن سينا من بعده إلا ان يمضي فيه 'قدماً ويزيل ما عسى ان يكون فيه من اشواك وحشائش ضارة .

وأما مذهب ابن سينا في سره وباطنه فيتبدّى لنا في اقوال متفرقة وردت في الجزء الأخـــير من (الإشارات) وهو الجزء المعروف بمقامات العارفين من النمط التاسع ، وكذلك في رسائله الصغرى التي يمكن القول انها تعبر تعبيراً تاماً عن مذهب ابن سينا الحقيقي . وفي هذه الاقوال نراه يهاجم المشائين ويشنع عليهم ويسفه آراءهم ويقول انه إنمـا صنف كتبه المشائية استجابة لطلب جماعـــة من المشائين العرب . ومن شاء ان يظفر بالفلسفة ، الحقيقية فعليه بقراءة كتاب (اللواحق) ، وهو كتاب وعـــد بكتابته بعد (الشفاء) وقـال في الغرض منه ان يكون كالشرح لكتاب (الشفاء) . وأغلب الظن انه لم ينجزه .

وإذا كان ابن سينا لم يتم كتابه (اللواحق) الذي وعد به فهناك كتاب آخر اتمه بالفعل لكنه لم يصل الينا ، وهو كتاب (الحكمة المشرقية) الذي يحيل عليه كل من يريد الوصول الى فلسفة ابن سينا الحقيقية . فإبن طفيل الذي تنبه الى هذه التفرقة بين مذهب ابن سينا في الظاهر ومذهبه في سره وباطنه ، يقول في قصته المشهورة (حي بن يقظان) :

« وأما كتب ارسطوطاليس فقد تكفل الشيخ ابو علي بالتعبير عمـا فيها وسلك طريق فلسفته في كتاب (الشفاء) ، وصرح في اول الكتاب بأن الحق عنده غير ذلك ، وانه إنما الف ذلك الكتاب على مذهب المشائين . وإن من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه فعليه بكتابه في (الفلسفة المشرقية) .

ومن عني بقراءة كتاب (الشفاء) وبقراءة كتب ارسطو طاليس ظهر له في اكثر الأمور انها تتفق وإن كان في كتاب (الشفاء) أشياء لم تبلغ الينا عن ارسطو . وإذا اخذ جميع ما تعطيه كتب ارسطو وكتاب (الشفاء) على ظاهره دون ان يتفطن لسره وباطنه لم يوصل به الى الكمال حسبما نبه عليه الشيخ ابو علي في كتاب الشفاء »[1] .

ولقد قام جدل عنيف حول كتاب (الحكمة المشرقية) الذي لم يصل الينا منه سوى الجزء الخاص بالمنطق . وأغلب الظن ان ابن طفيل اطلع على هذا الكتاب فوقف رسالته (حي بن يقظان) على بث ما يمكنه بثه من « اسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ الرئيس ابو علي بن سينا . فاعلم ان من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه فعليه بطلبها والجد في اقتنائها »[2] .

فإذا صح ظننا كانت قصة (حي بن يقظان) هي التعبير التقريبي – اذا لم تكن التعبير الحقيقي – عن (الحكمة المشرقية) لابن سينا ، وبالتالي عن فلسفته الحقيقية .

●

هذا والطابع العام لفلسفة ابن سينا – سواء في مظهرها او مخبرها – هو – كما كان الحال عند أستاذه الفارابي – طابع التوفيق بين الحكمة والشريعة ، بين تعاليم ارسطو الممتزجة بتعاليم افلاطون والافلاطونية المحدثة ، وتعاليم الاسلام المتأثرة بالتشيع والمتسمة بالتوسع في فهم النصوص والبعد عن التزمت والتشدد وعن التزام الحرفية . فالمعلوم ان ارسطو لم يصل الى ابن سينا – كما لم يصل الى استاذه – خالصاً نقياً ، وإنما وصل اليه مختلطاً بتعاليم الافلاطونية المحدثة التي أضافها تلاميذ افلوطين الى مؤلفات ارسطو في شروحهم لها وتعليقاتهم عليها .

---

١ – ابن طفيل : حي بن يقظان ، ص ١٣ – ١٤ مكرر .
٢ – المصدر السابق ص ٤ مكرر .

ومحاولة التوفيق هذه لا تظهر عنده – كما ستظهر عند ابن رشد من بعده – في صورة نظرية كاملة قائمة بذاتها وانما هي تظهر عنده – كما عند الفارابي من قبله – في مفردات المسائل والقضايا التي عالجها بروح توفيقية يقرب فيها المسافة بين الدين والفلسفة ، بحيث يجعلها قريبة من الدين بعد تجريده من كثير من حساسياته ، كيلا يفرّط في اتجاهها العقلي ، وبذلك يجعلها مقبولة في اوساط المثقفين وذوي الميول العقلية من المتدينين المتساهين . أما المتزمتون من اهل السنة فلا سبيل الى اقناعهم بها ، ولذلك فقد أعلنوا النكير عليه ونددوا به وصرحوا بكفره . ولا نود أن نستطرد هنا فيما يمكن ان يؤخذ على نظرية التوفيق هذه من مآخذ وفي ردنا على هذه المآخذ ، فذلك أمر قد فرغنا منه حين الكلام على الفارابي ، فلا نعود اليه ، فالفارابي وابن سينا من هذه الناحية سواء .

تصنيف العلوم

تعرض ابن سينا لتصنيف العلوم في عدة مواضع من كتبه وكان تصنيفه لها في موضع غيره في موضع آخر . فهو لم يلتزم تصنيفاً واحداً لها في جميع كتبه بل كان هذا التصنيف يختلف باختلاف تجربته الفلسفية ونمو استقلاله الذاتي . في (عيون الحكمة) مثلاً يتبنى ابن سينا التصنيف الارسطاليسي الذي يقوم على التفرقة بين العلوم النظرية والعلوم العملية ، ولكنه في اواخر ايامه وفي (منطق المشرقيين) بصورة خاصة ، يصنف العلوم تصنيفاً آخر ، إذ يقسمها الى قسمين :

أ – علوم لا يصح ان تجري احكامها الدهرَ كله بل في طائفة من الزمان ثم تسقط بعدها ؛

ب – علوم متساوية النسب الى جميع اجزاء الدهر ، وهذه العلوم أولى بأن تسمى حكمة .

وهذه الاخيرة منها اصول ومنها توابع وفروع .

فأما التوابع والفروع فهي كالطب والفلاحة وبعض العلوم الجزئية

المتعلقة بالتنجيم وبعض الصنائع الاخرى التي لا حاجة الى ذكرها .

واما الاصول فهي المقصودة هنا ، ويرى ابن سينا انها تنقسم قسمين ايضاً :

قسم هو آلة ينتفع بها لما يُرام تحصيله من العلم بالامور الموجودة في العالم وقبله ، كالمنطق ؛

وقسم ليس بآلة ينتفع بها في امور العالم الموجودة وفيما هو قبل العالم .

وللقسم الثاني من الاصول فرعان : احدهما يسعى الى معرفة الحق والآخر يسعى الى معرفة الخير .

احدهما غايته تزكية النفس بالمعرفة ، وهو العلم النظري ويشتمل على اربعة علوم هي : العلم الطبيعي والعلم الرياضي والعلم الإلهي والعلم الكلي .

والآخر غايته العمل وفقاً لهذه المعرفة ، وهو العلم العملي . ويشتمل هو ايضاً على اربعة علوم هي : علم الاخلاق ، وتدبير المنزل ، وتدبير المدينة ، والنبوة .

ونحن هنا في عرضنا لفلسفة ابن سينا لن يمكننا بالطبع ان نتكلم على هذه الاقسام جميعاً بل سنجتزيء ببعضها . فضلاً عن ان هناك مسائل في فلسفته لم ترد في هذا التصنيف وانما هي تُستخلص استخلاصاً من أقواله المتفرقة هنا وهناك . لذلك فإننا في عرضنا لفلسفته سنسير بحسب التقسيم التالي ، لانه في رأينا يُلم بنواحي فلسفته إلماماً واسعاً يكفي لاعطاء فكرة شاملة عنها :

(١) نظرية المعرفة (٢) المنطق (٣) الواجب والممكن (٤) الفيض (٥) الطبيعة (٦) النفس (٧) النبوة (٨) التصوف (٩) الاخلاق (١٠) السياسة .

١ - نظرية المعرفة

لا يكاد رأي ابن سينا في مصدر المعرفة وآليتها يختلف عن رأي الفارابي ، فهو يذهب مثله الى ان مصدر المعرفة الانسانية هو فيض

العقل الفعال . فالمعقولات انما تفيض من العقل الفعال الذي تنتهي اليه صور الماهيات من مبدع الكل ، وليس البدن وحواسه إلا وسائل تهيء العقل الانساني لقبول فيض العقل الفعال . فالمحسوسات شأنها عند ابن سينا ثانوي اذن خلافاً لأرسطو الذي يؤكد ان المعقولات انما تستمد من المحسوسات . وقد اشار ابن سينا في كتابه (التعليقات على كتاب النفس لأرسطو)[1] الى هذا الرأي ولكنه لم يقبله بل جاء برأي مشرقي مغاير له بسطه في جميع كتبه ، من شأنه ان يدفع بنظرية المعرفة وعلم النفس الى مجاهل الإلهيات . فهو – كالفارابي – يجعل المعرفة العقلية مطابقة للماهيات الأزلية التي لا تتغير . فالمعقولات كما قلنا تفيض عن العقل الفعال الذي تنتهي اليه صور المعقولات من مبدع الكل . وما البدن والحواس سوى وسائل تهيء العقل لقبول فيض العقل الفعال .

وينتج عن ذلك ان الكلي عند ابن سينا – كما كان عند الفارابي – يوجد مستقلاً عن وجود الاشخاص المتكثرة « كصورة معقولة بالذات » في عقل الله وعقول الملائكة (العقول الفلكية) فتفيض هذه الكليات عن عقل الله وتتصل – بتوسط العقول المفارقة – بالاشخاص من جهة ، وبالعقل الانساني من جهة اخرى ، وهو العقل الذي ترد فيه الكثرة الى تصور كلي . فابن سينا أميل الى عد هذا التصور صادراً عن العقل الفعال اكثر منه نتيجة لقوة التجريد الخاصة بالعقل الانساني[2] .

هذا وتنقسم المعرفة عند ابن سينا الى ثلاثة انواع : معرفة بالفطرة ومعرفة بالفكرة ، ومعرفة بالحدس .

فأما المعرفة بالفطرة فهي معرفة المبادىء الاولى كقولنا : « الكل اعظم من الجزء » ، و « ان الواحد نصف الاثنين » ، و « ان الاشياء المساوية

---

١ – مخطوط في القاهرة ص ٦٩ – ٧٠ . نقلاً عن دائرة المعارف الاسلامية ، الترجمة العربية ص ٣٢٤ .

٢ – انظر دائرة المعارف الاسلامية ، الترجمة العربية ص ٣١٩ .

لشيء واحد متساوية ، الخ ..

واما المعرفة بالفكرة فهي معرفة مكتسبة وتكون بادراك المجردات المعقدة والكليات العامة والانتقاش بها ، ويحتاج المرء فيهما الى مجهود اكبر من مجهود النوع الاول . ولا يدركها الا من وصل الى مرتبة العقل المستفاد .

وهناك نوع ثالث من المعرفة هو المعرفة بالحدس . فمن الناس من لا يحتاج في ان يتصل بالعقل الفعّال الى كبير عناء وإلى تخريج وتعليم ، بل تراه كأنه يعرف كل شيء بنفسه حدساً ، بلا قياس ولا معلم ، وكأن فيه روحاً قدسية لا يشغلها شأن عن شأن ولا يستغرق الحس الظاهر حسّها الباطن [1] .

وهذا الاستعداد الحدس ليس على درجة واحدة في جميع الناس وإنما هو يتفاوت تفاوتاً لا ينحصر في حد . فهو يقبل الزيادة والنقصان دائماً . ففي طرف النقصان ينتهي الى من لا حدس له البتة ، وفي طرف الزيادة ينتهي الى من له حدس في كل المطلوبات او اكثرها او الى من له حدس في اسرع وقت وأقصره . فيمكن ان يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادىء العقلية الى ان يشتعل حدساً ، اعني قبولاً لإلهام العقل الفعال في كل شيء ، فترتسم فيه الصور التي في العقل الفعّال من كل شيء ، أما دفعة وأما قريباً من دفعة . وهـذا ضرب من النبوة بل أعلى قوى النبوة . وينبغي تسمية هذه القوة قوة قدسية . وهي أعلى مراتب القوى الانسانية [2] .

وهكذا ، فمن الناس من يكون من اصحاب المعرفة بالفكرة وحدها ، ومنهم من يكون من اصحاب المعرفة بالحدس الى جانب المعرفة بالفكرة .

---

١ — انظر (النجاة) ص ٢٧٢ - ٢٧٣ و (الاشارات) القسم الثاني ص ٣٦٨ وما بعدها .

٢ — النجاة ، ص ٢٧٣ - ٢٧٤ .

ومنهم من يكون علمه كله حدساً ، وهؤلاء هم الانبياء . ويسمى العقل عندئذ عقلاً قدسياً .

٢ – المنطق

يحتل المنطق مكاناً بارزاً في فلسفة ابن سينا . فقد صنف في هذا العلم واحداً وعشرين كتاباً فضلاً عن ابحاثه المنطقية المتفرقة في كتبه الاخرى[١] يضاف الى ذلك ان ابن سينا قد سما بالمنطق الى قمة النشاط الانساني فجعله ممثلاً للعقل المطلق .

ويعرف ابن سينا المنطق بأنه آلة قانونية عاصمة للذهن عن الخطأ فيما نتصوره ونصدق به وموصلة الى الاعتقاد الحق بأعطاء أسبابه ونهج سبله[٢] وهذا ما يردده ابن سينا في اكثر كتبه . فهو يعده مجرّد آلة لكنه في (الشفاء) يذهب الى انه قد يكون آلة وقد يكون جزءاً من الفلسفة[٣]. وهذه الآلة لا يستغني عنها الانسان «إلا ان يكون مؤيداً من عند الله تعالى»[٤].

وقد اعتمد ابن سينا – كغيره من فلاسفة الاسلام – على منطق ارسطو وسلك في كلامه مسلك الفارابي ، لا سيما في بداية حياته الفلسفية . فبحث في التصور والتصديق وأقسامهما وفي فائدة المنطق وعلاقته مع اللغة وغير ذلك مما لا حاجة الى ذكره لأنه تكرار لما جاء عند الفارابي . لكنه عندما نضج تفكيره وأحسّ باستقلاله الذاتي – وبسبب اشتغاله بالطب – وجد نفسه مسوقاً الى تعديل رأيه في المنطق ، او « شق عصا الطاعة » على حد تعبيره .

فهناك إذن تطور في الحياة العقلية لابن سينا ، كما تلاحظ بحق الآنسة

---

١ – انظر مؤلفات ابن سينا للأب قنواتي ص ١٠١ – ١١٦ .
٢ – انظر النجاة ص ٣ والاشارات القسم الاول ص ١٦٧ .
٣ – الشفاء – المنطق (المدخل) تحقيق الاب قنواتي وآخرين ، المقدمة ص ٥٢ – ٥٣ .
٤ – النجاة ، ص ٦ .

غواشون المتخصصة في فلسفة الشيخ الرئيس[1] . فإلى جانب كونه فيلسوفاً فهو ايضاً عالم له شغف بالدراسات التجريبية وحرص على استخدام المنهج العلمي في بحوثه . ويمكننا بالرجوع الى مقدمة (الشفاء) ومقدمة (منطق المشرقيين) وتحليل مذهبه في القياس، ان نقسم حياته العقلية الى ثلاث مراحل:

مرحلة الشباب ، وتنتهي بفهمه لإلهيات ارسطو في ضوء ما كتبه الفارابي . وفي هذه المرحلة حصل جميع العلوم المعروفة في عصره، ثم انكب على دراسة الطب ومعالجة المرضى .

مرحلة النظريات الكبرى ومحاولة توضيح العالم توضيحاً شاملا متأثراً بأفلاطون وأرسطو معاً ، وذلك عندما بلغ سن التاسعة عشرة او سن العشرين من عمره . وهنا نفذ الى اغوار المنطق الارسطاطاليسي القائم على اليقين القياسي ، فقبله قبولاً حسناً .

مرحلة الخلق والإبداع مستقلاً عن ارسطو . وهذه المرحلة يصعب تحديد تاريخ دقيق لها . فقد اندفع فيها شيئاً فشيئاً عندما بدأ يحس تدريجياً بأوجه النقص في ثقافته اذا ظلّ دائباً على طريقة التأمل الفلسفي العقيم الذي لا تدعمه التجربة والمشاهدة . ولا غرو في ذلك ، فهو انسان طبع على الربط بين المجرد المعقول والعيني المحسوس ، وعلى السعي الى تحصيل المعرفة بوسائل اخرى غير اقيسة المنطق الارسطاطاليسي وإن كان لا ينكر اهميته في تحصيل المعرفة ، غير انه لا يكفي وحده بل يجب ان تنضم اليه نتائج التجربة . لقد رأى انه قد تعجل كثيراً في قبول هذا المنطق على علاته ، فكان واجباً عليه ان يمحصه في ضوء الخبرة العلمية التي اكتسبها باشتغاله في علم الطب ، وبعد ان وصل الى النضج الفكري . فأراد ان يعبر عن استكمال مذهبه في البحث بصياغة منطق جديد هو (منطق المشرقيين). وقد نجد بعض اثار هذا المنطق في (الإشارات) . وأهم مميزاته الدعوة

---

١ – انظر كلمتها (بالفرنسية) في الكتاب الذهبي للمهرجان الالفي لذكرى ابن سينا من صفحة ٤١ – ٥٨ والملخص بالعربية ص ٢٤٦ .

الى تحصيل المعرفة بوسائل اخرى غير الاقيسة الارسطاطاليسية ، وإن كان ابن سينا لا يجحد اهمية هذه الاقيسة من الوجهة النظرية ، إلا انها غير كافية ، وإنما يجب ان يدعمها عنصر جديد مستمد من البحث العقلي وعمله في ميدان الطب ، إلا وهو عنصر التجربة المحسوسة والواقع المشاهد . وهذه الوحدة بين الفكر والواقع ، وهـذا التعاون بين التجربة المحسوسة والقياس النظري هما ما قصد الى التعبير عنهما في منطقه الجديد .

ويظهر تطور تفكير ابن سينا المنطقي اكثر مـا يظهر في دراسته للتعريف ، وهو الموضوع الذي طالما احبه وعكف على تعمقه . فهناك طريقان لدراسة التعريف سار فيهما تفكير ابن سينا :

احدهما استنتاجي ارسطاليسي هابط ، يبدأ من المقولات المجرّدة وينتهي بالموضوع المحسوس ،

والآخر استقرائي سيناوي صاعد ينطلق من الخواص المحسوسة في الموضوع الى الماهية المعقولة .

فأما الطريق الاول فقد سلكه ابن سينا في مبدأ حياته الفلسفية عندما كان خاضعاً لأرسطو .

واما الطريق الثاني فقد استقر عليه بعد تمام نضجه واحساسه باستقلاله عن المعلم الاول وشق عصا الطاعة عليه .

فالبدء بالخواص يمكّن الانسان من اقتناص ماهية الشيء والوصول الى حقيقته العينية . لا شك في انه لا يصل اليها كاملة ولا يعـبر عنها في تمامها ، ولكنه على يقين من انه انما يتناول شيئاً واقعياً دون ان يحلق في عالم المجردات . وبعد ان كان ارسطو يجعل معيار الحقيقة في المعقول المجرد ، فان ابن سينا يجعله في المحسوس العيني والواقع المشاهـد ، ذلك بأن اكبر همه في أواخر حياته كان يقين العلماء ، لا يقين الفلاسفة وحدهم .

ان الاهمية التي يضفيها ابن سينا على الواقع المحسوس من شأنهـا ان تحدث تغييراً عميقاً في القياس . فالعناصر المطلوبة في القياس بالنسبة الى

ارسطو ، اي العناصر التي لا بد منها لاقامة الدليل والبرهان ، يجب ان تكون دائماً من الذاتيات ، اي مما يعبر عن الماهية ، وبالتالي فإن المعرفة التي يُتوصل اليها بطريق القياس هي معرفة كلية عامة تعطي الصفات المشتركة ولا تخوض في خواص الجزئي المحسوس .

واما ابن سينا ، فانه لما كان طبيباً يعنى بالجزئيات اكثر منه بالكليات[1] ، فانه يقتنص الجزئيات اولاً ثم يعمم القانون بعد ذلك اذا عرف علتها ، وهذه العلة لا تسمى علة بمقتضى الماهية ، بل بمقتضى علاقتها مع مرض معين .

ان هذا التحول الجديد في النظر الى البرهان قد شغل ابن سينا طويلاً . ففي فصل من فصول (النجاة) درس ابن سينا كيفية حصول العلم لا بالضروريات كما كان يفعل ارسطو الذي لا يكون العلم عنده علماً حقيقياً الا اذا كان مستنداً الى الضرورة ، وانما درس كيفية حصول العلم بالممكنات[2] التي تتسع للاستثناء وتراعي شرائط الزمان والمكان والاحوال الخاصة ، رغم ما في الممكنات من نقص او ضعف ، فحسبها انها انما تعبر عن الواقع المحسوس ، ولا تحلق في عالم من المجردات البعيدة عن الحس ، مهما يكن من كمال هذه المجردات وشرفها وعلو منزلتها .

ان هذا التحول كبير للغاية ، ولو اننا نزهد به اليوم بحكم إلفتنا له ونراه شيئاً عادياً جداً : لقد اعترف ابن سينا بنظام الواقع والحاجة الى الاهابة به والرجوع اليه في اقامة البرهان ، وعدم الاكتفاء بنظام الماهية الكلية المجردة . فالواقع اصبح موضوعاً للعلم بعد ان كان مهجوراً قروناً وقروناً . وهكذا فبعد أن كانت العلة الميتافيزيقية هي العامل الحاسم الاول بالنسبة الى ارسطو ، اصبحت العلة التجريبية

---

١ – ما سبب هذه الحمى التي اصابت فلاناً مثلاً ، يوم كذا وفي مكان كذا ؟ هذا نمط من عنايته بالجزئيات .

٢ – صفحة ١١٧ من (القانون) .

هي هذا العامل بالنسبة الى ابن سينا ، واصبح اليقين مبنياً على الوقائع الممكنة المحسوسة بعد ان كان قائماً على الماهية الضرورية المعقولة . لقد فتح ابن سينا الباب على مصراعيه ليقين خصب مليء بالمفاجآت والعناصر الجديدة وتخلى عن يقين عقيم لا يغني من الحق شيئاً . وهكذا تم الانتقال من مرحلة العلم القديم الى مرحلة العلم الحديث .

ويزداد منطق ابن سينا قرباً من التفكير الحديث في نص من نصوص قانونه [1] يذكر فيه سبع قواعد ينبغي مراعاتها لاستخلاص قوى الادوية من طريق التجربة الطبية ، منها ثلاث تسمى في مناهج البحث الحديثة طريقة الاتفاق (concordance) وطريقة الاختلاف (différence) وطريقة التغيرات المصاحبة (Variations concomittantes) والقواعد السبع او الشرائط التي يطلب ابن سينا مراعاتها في النص المذكور هي :

١ – يجب ان يكون الدواء نقياً خالياً عن اي كيفية مكتسبة او عارضة .

٢ – يجب عزل فعل الدواء عن الشرائط الاخرى للتأكد من انه هو السبب الوحيد للنتيجة التي تم الوصول اليها .

٣ – يجب تجربة الدواء في أمزجة متضادة وأحوال متباينة ويتبع فعله فيها .

٤ – قوة الدواء يجب ان تقابلها ما يساويها من قوة العلة .

٥ – ان يراعى الزمان الذي يظهر فيه أثره وفعله ، فان كان مع اول استعماله كان ذلك دليلاً على انه انما فعل ذلك بالذات ، وإن تأخر فهو موضع اشتباه ، عسى ان يكون قد فعل ما فعل بالعَرَض ، اي بأسباب خارجة عنه طارئة عليه لا جوهرية فيه .

٦ – ان يراعى استمرار فعله على الدوام او على الاكثر ، وإلا فصدور

---

١ – صفحة ١١٥ - ١١٦ من طبعة روما سنة ١٥٩٣ نقلاً عن كلمة غواشون في الكتاب الذهبي ص ٥٥ - ٥٦ .

الفعل عنه انما كان بالعَرَض .

٧ - يجب ان تكون التجربة على بدن الانسان ، فما يصلح للانسان قد لا يصلح للأسد مثلاً ، بل ان بعض الادوية كالبيش مثلاً له بالقياس الى بدن الانسان خاصية السمية وليست له بالقياس الى بدن الزرازير . ولذلك فانه ان جُرب في غير بدن الانسان جاز ان يتخلف فعله .

هذه هي الشرائط المطلوبة في استخراج قوى الأدوية من طريق التجربة . ومع ان ابن سينا لم يستعمل كلمة (فرضية) هنا فإنها هي التي توجه تفكيره في هذه التجارب . انه يلحّ على التجربة - وهي ملاحظة مستثارة - ويؤكد اهميتها هي ، بينما كان ارسطو يكتفي بالملاحظات المتكررة . وبعبارة اخرى ، ان ابن سينا قد انتقل بذلك من فكرة الاستقراء الارسطاليسي الى فكرة القانون بالمعنى الحديث ، أي الذي يعبر عن قيام علاقات ثابتة بين الظواهر لا تتبدل ولا تتخلف .

●

هذه ترجمة موجزة للبحث القيم الذي ساهمت به الآنسة غواشون في المهرجان الألفي لذكرى ابن سينا . وهي تعترف انه غيض من فيض هذا الفيلسوف العملاق الذي شق عصا الطاعة وتقدم عصره قروناً طويلة . فجمع الى المزاج الميتافيزيقي الحاجات العميقة لرجل العلم . ان شرائط التفكير التأملي البحت لم تكن لتشفي غليله ، فإن اتزانه الباطني لم يتحقق إلا بعد ان قدم التبرير المنطقي لقيمة اليقين الذي ظلّ يسعى في طلبه وبذلك يمكن القول انه شق الطريق وأضاء المحجة ومهد السبيل .

٣ - الواجب والممكن (الله والعالم)

يفرق ابن سينا في الاشياء - كالفارابي من قبله - بين الماهية والوجود ليجعل من الله علة فاعلة تمنح الماهيات وجودها ، بعد ان كان الله عند ارسطو علة غائية لا عمل لها ولا شأن إلا ان تعقل ذاتها بذاتها ولذاتها .

فمن الكائنات ما لا يؤخذ في حده معنى الوجود إذ ماهيته غير

وجوده ، كالمثلث مثلاً لا يلزم عن تصورنا له في الذهن انه موجود في الواقع . وهكذا سائر الاشياء . ومن الكائنات ما يجب ان يدخل في حده معنى الوجود . وهو الله تعالى ، إذ لا تنفصل فيه الماهية عن الوجود . فليست الماهية والوجود شيئاً واحداً إلا في الله ، أما فيما هو خارج عنه فالوجود معنى زائد على ماهيته ، عارض من عوارضها . فهو إذن يحتاج في وجوده الى علة . ولما كانت العلل لا يمكن ان تمر بلا نهاية لامتناع الدور والتسلسل ، فلا بدّ من الانتهاء الى علة اولى ماهيتها عين وجودها . وهذه العلة لا يمكن تصور عدم وجودها لأن ماهيتها الوجود نفسه ولأنها مبدأ كل وجود ، وكل ما عداها فيمكن تصور وجوده او عدم وجوده على حد سواء ، لأن الوجود فيه غير الماهية . وهكذا يؤدي التمييز بين ماهية الشيء ووجوده الى التمييز بين الممكن والواجب .

فكما ان الفارابي في بحث الوجود يقول بقسمته الى واجب وممكن وبارتباط احد طرفيه بالآخر ، كذلك ابن سينا . فهو يتفق معه في جوهر الفكرة وفي العناصر التي تتكون منها والإتجاه الذي تسير فيه والغاية التي تهدف اليها ، ولكنه يمتاز عنه في تفاصيل هذه الفكرة والدقة في تقريرها والقدرة على عرضها بمزيد من الشرح والايضاح والتبسيط والاناة وطول النفَس.

فابن سينا كالفارابي من اصحاب المذهب الثنائي في الوجود ، ومن اصحاب التمييز عن احد طرفيه بواجب الوجود وعن الطرف الآخر بممكن الوجود . وواجب الوجود « هو الموجود الذي متى فُرض غير موجود عرض منه محال ، وان الممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود او موجوداً لم يعرض منه محال . فالواجب الوجود هو الضروري الوجود ، والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجه »[1] .

ولعلنا نلاحظ هنا فرقاً طفيفاً بين ابن سينا والفارابي في تعريف الممكن . فقد وصف الفارابي الممكن – كما مرّ معنا – بالحكم عليه بناء

١ – الشفاء ، الالهيات ، مقالة ١ ، فصل ٦ والنجاة ، الالهيات المقالة ٢ فصل ١ .

على شق واحد من شقيه فقط ، فقال : « اذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال » مع ان المحال لا يلزم كذلك عند فرض وجوده ايضاً ، وهو الشق الآخر . فربطُ حكم عـام للممكن بأحد شقيه فقط « اذا فرضناه غير موجود » دون الشق الآخر « او اذا فرضناه موجوداً » فيه ايذان برجحان الشق الاول على الشق الثاني ، مع ان طبيعة الممكن لا تتحقق إلا في مساواة احد طرفيه للآخر ، في مـاواة فرض وجوده لعدم وجوده . وأمـا ابن سينا فقد كان اكثر دقة في تقرير طبيعة الامكان فـلم يرجح شقاً على آخر .

والخلاصة ان ممكن الوجود مـا يستوي فيه الوجود وعدم الوجود . وأما واجب الوجود فهو بحكم التعريف ما يجب له الوجود او ما يكون وجوده ضرورياً .

وهناك واجب الوجود بذاته ، لا بسبب آخر ، وهو الله تعـالى ، ثم واجب الوجود بغيره ، وهو العالم . وأما اعيان الاشياء فممكنة الوجود قبل ان توجد ، فاذا وجدت كانت واجبة الوجود بغيرها . ان اصلها الامكان ، فهي مفتقرة اذن الى ما يرجح وجودها ويحققه بالفعل ، وبعبارة اخرى الى ما يوجب وجودها ، فاذا حصل لها الوجود كانت واجبـة الوجود بغيرها ، اي بذلك الذي افادها الوجود . فالأربعة مثـلاً واجبة الوجود لا بذاتها ، بل باجتماع اثنين واثنين معاً . وهناك مثلاً اوضح ، وهو مثل الاحتراق : فالاحتراق واجب بغيره ، اي عند التقاء النـار بالجسم القابل للاحتراق ، بمعنى انه اذا مسّت النار جسماً قابلاً للاحتراق فمن الواجب ان يحترق بهذه النار ، فالاحتراق ليس له من ذاته (وإلا لـما توقف عن الاحتراق منذ الأزل) بل من غيره وهو النار . فهو اذن واجب بغيره ، وإن كان في الاصل – اي قبل ملاقاة النار – ممكناً في ذاته ، اي قابلاً للاشتعال في اي وقت تقترب منه النار . وهكذا فـما دام الممكن غير متحقق بالفعل ، فذلك يعني ان لا قدرة له على الوجود ، فاذا وجـد

فذلك لأن وجوده أصبح واجباً بالعلة التي اوجدته ، ومن ثم فلا يمكنه الا يوجد وقد وجدت علته . وهذا معنى قولنا انه واجب . ولما كان وجوده منوطاً بغيره قلنا انه واجب بغيره لا يتخلف عنه .

اثبات وجود الله . — مما تقدم نستطيع ان نستنتج دليل ابن سينا على وجود الله . فالطريق الذي سلكه الى ذلك هو طريق القسمة العقلية الى الواجب والممكن . فالموجود إما ان يكون له سبب في وجوده او لا سبب له . فان كان له سبب فهو الممكن ، سواء كان قبل الوجود اذا فرضناه في الذهن او في حالة الوجود . لأن ما يمكن وجوده فحصول الوجود له لا يزيل عنه وصف الامكان . وان لم يكن له سبب في وجوده بوجه من الوجوه فهو واجب الوجود .

والدليل على ان في الوجود موجوداً لا سبب له في وجوده ان هذا الوجود إما ممكن الوجود او واجب الوجود . فإن كان واجب الوجود فهذا هو المطلوب . وإن كان ممكن الوجود فممكن الوجود لا يحصل له الوجود إلا بسبب يرجح وجوده على عدمه . فإن كان سببه ايضاً ممكن الوجود تعلقت الممكنات بعضها ببعض ، فلم يكن موجوداً البتة ، لأن هذا الوجود الذي فرضناه لا يدخل في الوجود ما لم يسبقه وجود ما لا يتناهى . وهو محال فإذن الممكنات تنتهي بواجب الوجود[1] . وهذا الواجب موجود بالضرورة . وهو « علة لكل وجود ، ولعلة حقيقة كل وجود في الوجود »[2] .

فقد صح إذن ان كل جملة تتألف من مجموعة من الاشياء كل واحد منها معلول ، فإنها تقتضي علة خارجة عن آحادها ، وهذه العلة هي الله تعالى .

وهذا الطريق العقلي البحت الذي سلكه ابن سينا لإثبات وجود الله مكتفياً بتحليل طبيعة الإمكان دون اعتبار للأشياء الممكنة المحسوسة هو

---

١ — انظر الرسالة العرشية ، صفحة ٢ — ٣ (ضمن سبع رسائل) .

٢ — الإشارات القسم الثالث صفحة ٤٤٦ .

في نظره « اوثق وأشرف » من أي طريق آخر . انه طريق الخاصة الذين لا يحتاجون الى ان « تقرع عصاهم » حتى يتنبهوا الى حقيقة الوجود . فهو يرى انـه ينبغي ألا نلتمس البرهان على وجود الله مستدلين عليه بشيء من خلقه . وفي هذا تعريض بالمتكلمين الذين يتخذون من حدوث العالم دليلا على وجود محدث له ، بـل ينبغي ان نستند الى تحليل طبيعة الإمكان فتستدل على الواجب الذي وجوده عين ماهيته بإمكان الممكن الذي يفتقر الى الوجود، لأن تعلق المفعول بفاعله يكون من جهة وجوده بغيره ، أعني الإمكان ، لا من جهـة الحدوث . إذ ان ارتباط الوجوب بالإمكان اقوى من ارتباطه بالحدوث ، بل تكاد لا توجد أي علاقة بين الوجوب والحدوث .

يقول ابن سينا في (الإشارات) بعد إثبات الواجب وبيان ان العـالم ممكن يحتاج الى علة تخرجه الى الوجود لأن وجوده ليس من ذاته :

« تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ... الى تأمل لغـير نفس الوجود [1] ولم يحتج الى اعتبار من خلقـه وفعله ، وان كان ذلك دليلا عليه ، لكن هـذا الباب أوثق وأشرف ، اي اذا اعتبرنا حال الوجود ، فشهد به الوجود من حيث هو وجود » [2] . وفي هذه المسألة يتفق ابن سينا مع الفارابي ولكنه اكثر منه شرحاً وايضاحاً واسهاباً .

صفات واجب الوجود . – هـذا ولا تختلف صفات واجب الوجود عند ابن سينا عنها عند الفارابي . لكن بينما يتناول الفارابي هذه الصفات بأسلوبه المعقد المعروف بالاجمال والتركيز ، يتوسع ابن سينا كعادته في الشرح ويطيـل في التعليل . فواجب الوجود له من الصفات البساطـة والكمال والخير المحض ، وهو واحد في العدد لأنه لا يمكن ان يكون غيره

---

١ – اي لم يحتج الى شيء آخر غـير تحليل طبيعة الوجود دون نظر الى الموجودات ، او طبيعة الامكان ، دون نظر الى الاشياء الممكنة .

٢ – الاشارات ، القسم الثالث ، ص ٤٨٢ . انظر ايضاً النجاة ص ٣٤٧ – ٣٤٨ .

سبباً له ، وهو ليس بجسم ولا مادة جسم ولا صورة جسم ، ولا انقسام في ذاته ولا اشتراك لغيره معه في ماهيته ، ولا يجوز ان يكون له مثل أو ند أو ضد أو شريك ، ولا اشارة اليه الا بصريح العرفان العقلي ، ووجوده عين ماهيته ، وهو وحده الذي يمنح الممكنات وجودها ، وهو عقل محض ، وعاقلٌ ذاته ومعقول لذاته ، فهو اذن عقل وعاقل ومعقول ، وهذا لا يوجب الكثرة فيه لأن صفاته عين ذاته . فاذا قلنا انه عقل وعاقل ومعقول لا نعني في الحقيقة الا وجوده مسلوباً عنه جواز مخالطة المادة وعلائقها . وكذلك اذا قلنا عنه انه واحد لا نعني إلا الوجود نفسه مسلوباً عنه القسمة بالكم او مسلوباً عنه الشريك ... وهذه الطريقة في فهم الصفات على انها لله على جهة السلب اخذها ابن سينا عن المعتزلة ، ونجدها عند فلاسفة المسيحية الذين تأثروا به « كتوما الاكويني » مثلاً [1] .

العلم الالهي . — لقد كان إله ارسطو لا يعلم إلا ذاته ، فهو منشغل بها عاكف عليها دون سواها . ثم جاء الفارابي فقال ان الله يعلم غيره وهو يعلم ذاته ، ولكنه لم يبين صفة هذا العلم . ولما جاء ابن سينا اضاف الى مقالة استاذه مقالته هو بأن واجب الوجود انما يعلم « كل شيء على نحو كلي ، ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي ، فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض » . « فهو يعلم الاسباب ومطابقاتها ، فيعلم ضرورة ما تتأدى اليه وما بينها من الأزمنة وما لها من العودات ، لانه ليس يمكن ان يعلم تلك ولا يعلم هذه ، فيكون مدركاً للامور الجزئية من حيث هي كلية » [2] .

اما كيف يعلم الله الجزئيات المتغيرة بمعرفة كلية فهذا ما يشرحه ابن سينا معتمداً على فكرة العلية ، فيقول ان الله يعلم الاسباب التي تؤدي الى كل أحداث هذا العالم الأرضي ، فيكون بالضرورة عالماً بتلك الاحداث

---

١ — انظر الاشارات القسم الثالث ، ص ٤٨١ .

٢ — انظر المصدر السابق ص ٧٠٩ و ٧١٧ — ٧٢٠ والنجاة ٤٠٤ — ٤٠٥

نفسها من حيث هي معلولة ، أعني من حيث هي خاضعة للقوانين العامة . فعلمه محيط بكل شيء ، لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ، وهذا العلم تابع لارتباط الاسباب بالمسببات . فمتى تقررت الاسباب والمسببات فقد تقرر العالم بنظامه ، وتقرر ما يترتب على هذا النظام وتقرر العلم به . وبذلك يحيط علم الله بكل ما في الوجود من غير ان يخرج من ذاته ، ويدرك جميع الجزئيات المتغيرة من غير ان تتغير ذاته .

وبعبارة أخرى ، ان علم الله بالاحداث الجزئية في هذا العالم لا يكون عن طريق وقوعها في آناتها وأزمنتها ، بل عن طريق مبدأ كل لها ، أي من حيث تجب باسبابها ، كالكسوف الجزئي ، فانه معلوم للعلم الالهي بسبب توافي علله واحاطة العلم بها ، وذلك كعالم الفلك :فانه انما يتوصل إلى ادراك الكسوفات الجزئية لاحاطته باسبابها واحاطته بكل ما في السماء والعلم بها علماً كلياً ، فاذا وقعت الاحاطة بجميع الاسباب في الأشياء ووجودها انتقل منها الى جميع المسببات . وكذلك الله . فالله يعلم كل كسوف يحصل وزمان حصوله ، والمدة التي تفصله عن كسوف سابق أو لاحق ، حتى لا يبقى عارض من عوارضه الا يعلمه . وهذا العلم يجوز ان يُحمل على كسوفات كثيرة كل واحد منها تكون حاله تلك الحال . انما لا يعلم الله هذا الكسوف أو ذاك حين حدوثه وفي عوارضه الحسية المميزة له عن أيّ كسوف آخر ، لان هذا علم زماني لا ازلي ، مرتبط بالحس لا بالعقل ، فعنصر الزمن - وهو سبب التغير والتجدد - ليس داخلاً إذن في العلم الإلهي وان دخل في متعلّق علمه وموضوعه . فالله لا يدري بالكسوف الذي حدث يوم كذا ورؤيَ يوم كذا في مكان كذا ، لأنه لو درى به لكان علمه ناقصاً كعلمنا نحن ولاقتضى أن يكون من قبل جاهلاً بحدوثه .

وقد يقال ان هذا العلم يُخرج الواجب عن بساطته ووحدته . لكن

ابن سينا ينفي ذلك بشدة : فعلم الله بغيره هو نفس علمه بذاته دون ان يكون في ذلك تغير او كثرة . انه كما تقدم عقل وعاقل ومعقول، وهذا لا يوجب تعدداً فيه ، لأن كونه عقلاً واتخاذ ذاته موضوعاً لتعقله لم يخرجه عن بساطته ، لان علمه بغيره لا يختلف عن علمه بذاته . فهو اذا عقل (علم) ذاته وعقل انه مبدأ كل موجود ، عقل اوائل الموجودات عنه عنه وما يتولد عنها من الأمور الجزئية . فجميع الموجودات معلولة - بتسلسل ضروري - عن الواجب ، وهي كذلك معلومة له علماً ازلياً . وبعبارة اخرى ، ان ذاته هي مبدأ علمه بالغير وليس هذا الغير مصدر علمه . فهو يعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده ، ويعقل سائر الاشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولاً وعرضاً .

فهو لا يعقل الاشياء من الاشياء ، وإلا لكان علمه معلولاً بها ؛

وهو لا يعلم الاشياء عند حدوثها ، وإلا لحدث علمه معها ولتغير بتغيرها .

فحسبه ان يعقل ذاته علة كل موجود ليعلم كل موجود .

وهذا لا يثلم الوحدة في ذاته ولا تأثير له فيها .

العناية الإلهية . - العلم الإلهي المحيط بكل الوجود والعناية الإلهية كلمتان مترادفتان . فالعناية كما يقول ابن سينا هي « احاطة علم الاول[1] بالكل وبالواجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام ، وبأن ذلك واجب عنه وعن احاطته به . فيكون الموجود وفق المعلوم ، على احسن النظام ، من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق . فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير من الكل »[2] .

---

١ - الاول اي الله .

٢ - الاشارات ، ص ٧٢٩ - ٧٣٠ .

فاذا كان الله خيراً محضاً واذا كان قد ابدع الموجودات على ما يقتضيه نظام الخير فمن أين تسرب الشر الى العالم؟ والجواب عن ذلك بأن طبيعة العالم الامكان. فهو اذ كان ممكناً كان بعيداً عن الكمال المطلق، وبالتالي كان فيه نقص وشر. هذا هو تعليل دخول الشر والنقص الى العالم.

وعلى كل حال، فاذا كان في العالم شرور فإن الخير هو الغالب، وما نرى من شر فإنما وجوده لحكمة قد تظهر لنا حيناً ولكنها تخفى علينا احياناً كثيرة. وهذه الحكمة منوطة بمعرفة الاسباب والمسببات في العالم. فاذا كنا لا نحيط علماً بجميع الاسباب والمسببات في العالم فكيف نطمع في معرفة ما فيه من حكمة؟ ان العالم خاضع لأسباب، «وبذكر هذه الاسباب يظهر اثبات الحكمة الإلهية في وجود هذه الموجودات، وانها وجدت على أكمل ما يمكن ان يكون، وانه لم يختلف عنها شيء من كمالها الممكن لها في نفس الأمر، ولو كان في الامكان وجود أكمل مما هي عليه لما وجدت على غيره. وان هذه الشرور الحاصلة في بعض الموجودات، وان كان حصولها على سبيل الواجب واللزوم، لكنها غير خالية عن حكمة تامة بها يكون قوام العالم. ولولا تلك الحكمة لما وجدت هذه الشرور، لأن الخيرات هي مبادىء الشرور. فعند استيفاء الخيرات وانتهائها ربما ظهرت الشرور وربما خفيت ... ولكنها نادرة جداً بالاضافة الى الوجود، اذ هو خير كله او الغالب خيره. واما الشرور فيجب اضافتها الى الاشخاص والازمان والطبائع» على حد تعبير ابن سينا[1] ويقول ايضاً:

«ان العالم بجملته وأجزائه العلوية والسفلية ليس فيه ما يخرج عن ان يكون الله سبب وجوده وتقديره وعلمه وارادته ... ويمكن ايراد الأدلة على ذلك: فلولا ان هذا العالم مركّب مما تحدث فيه الخيرات

---

١ — الرسالة العرشية (ضمن سبع رسائل) ص ١٦

والشرور ويحصل من اهله الصلاح والفساد جميعاً ، لما تمّ للعالم نظام ، إذ لو كان العالم لا يجري فيه إلا الصلاح المحض لم يكن هذا العالم عالمنا بل عالماً آخر »[1] .

ومَثَل الشر في العالم كمثل الماء والمطر والنار . فجميع ما في الكائنات من الخير لا يأتي بدون الماء . لكن اذا وقع فيه ناسك غرق . وكذلك المطر ، فانه ينبت الزرع ويكون مصدر الحياة للنبات والحيوان . ولكن قد يقع من السيول المتدفقة أضرار . غير ان هذه الأضرار يسيرة الى جانب الخير الكثير . فلو امتنع نزول المطر لأصاب الارض جدب وامتنعت الحياة . وكذلك النار ايضاً وما فيها من المنافع وصلاح العالم مع احراقها ما تقارنه . وعلى هذا جميع ما في العالم .

فقد ثبت اذن ان الخير مقصود بالقصد الأول وبالذات وان الشر داخل بالعرض والقصد الثاني ، وان كان كلٌ بقدر . فالشر المطلق إذن غير موجود ، وإنما الموجود شر بالاضافة والعرض. لذلك لا بد من احتمال الشر اليسير من أجل الخير الكثير[2] . فليس في الامكان ابدع مما كان . أو قل إن عالمنا هو أفضل العوالم الممكنة على حد تعبير الفيلسوف الالماني ليبنتز الذي يقول بالتناسق الأزلي .

قدم العالم : لقد افضنا في الكلام على الواجب وصفاته وما يُثبت له وما يُنفى عنه وآن لنا ان نوفي الممكن (العالم) نصيبه من البحث والدراسة . فما هي علاقة الممكن بالواجب ؟ وكيف تحقق ؟ ومتى برز إلى الوجود ؟

لقد كان ابن سينا – كالفارابي – يذهب مذهب أرسطو في أن واجب الوجود جذاب ومعشوق لما له من كمال تام وبهاء مطلق ، وان العالم منجذب عاشق لما له من نقص وقبح ، ولهذا يسعى لأن يكون شبيهاً

---

١ – رسالة في سر القدر (ضمن سبع رسائل) ص ٢

٢ – انظر الرسالة العرشية ص ١٨ .

به . ولكن ابن سينا — كالفارابي أيضاً — لا يقر أرسطو أبداً على أن التحريك مقصور على الجذب والانجذاب فحسب ، بل هو يراه عبارة عن فعل أو ابداع أو إيجاد ، وان صاحب الفعل والابداع والإيجاد هو الواجب ، وان وقوع الممكن نتيجة لفعله أو ابداعه أو ايجاده . وبذا فقد أمال ابن سينا الفلسفة نحو الدين ، فأصبح الواجب لذاته في نظره فاعلاً بعد أن كان في نظر أرسطو معشوقاً فحسب . وهو هنا ان أقر أرسطو في ناحية وخالفه في ناحية اخرى على هذا النحو ووافق بذلك فيما أقره وخالف فيه الفارابي قبله ، فميزته من استاذه العظيم انما تتجلى هنا - كما تجلت من قبل — في التعبير والصياغة وزيادة الإيضاح والتقرير للمطلوب بأوجه مختلفة وطرق متباينة دون أن يخرج في ذلك عن دائرة استاذه .

لقد كان أرسطو يقول ان العالم قديم بالذات وبالزمان قدم الله . ومعنى ذلك ان الله لم يخلق العالم . وهذا أيضاً مما لم يقره الفارابي ولا تلميذه ابن سينا من بعده . فمثل هذه الاثنينية لا توافق عقيدة المسلم الذي يردد دائماً ان الله كان ولم يكن معه شيء ، ثم كان الله وكان العالم معه . فالله هو الفاعل المطلق ابدع على غير مثال وهو على كل شيء قدير .

والحل الذي يراه ابن سينا هو حل وسط ، كما كان الحال عند الفارابي . فهو كأستاذه يفرق بين القديم بحسب الذات والزمان والقديم بحسب الزمان فقط دون الذات . فالقديم بحسب الذات هو الذي ليس لذاته مبدأ هي به موجودة ، والقديم بحسب الزمان هو الذي لا اول لزمانه [1] . فالعالم قديم بحسب الزمان دون الذات ، اي هو قديم بالزمان حادث بالذات او الوقوع ، بمعنى ان وقوعه (حصوله) ليس من نفسه كما يقول ارسطو ، بل من قِبل علته . فلولا علته لم يحدث . فهو دون علته شرفاً ورتبة وان كان مصاحباً لها زماناً . وهذا ما يقول به

---

١ — النجاة ، ص ٣٥٥

الفارابي وما يقول به ابن سينا ايضاً . ولكن اذا قورنت نصوص ابن سينا بنصوص الفارابي في هذه الناحية امتاز عنـــه بالوضوح في الشرح واستخلاص المطلوب . فالعالم متأخر عن الله في الذات وان كان مصاحباً له في الوقوع في الزمان . وخوفاً من ان يؤدي القول بقدم العالم ومصاحبته في الحصول لواجب الوجود ، الى الظن بأن العالم مكتف بذاته غـــير محتاج الى خالق فاعل له – وهو مذهب ارسطو – يبين ابن سينا ان ذلك لا يعني مطلقاً استغناء العالم عن الله وقدرته على القيام بذاته دونه ، بـــل ما زالت حاجته ماسة اليـه وذلك لأن طبعه الامكان كما تقـدم معنا مراراً ، فلا يستفيد الوجود الوجود إلا من واجب الوجود . ولئن اصطحبا في الوجود زماناً إلا ان ما يجب بغيره فوجوده بالذات متأخر عن وجود ذلك الغير متوقف عليه لأنه معلول ، فهو لما كان واجباً بغيره اختلفت ماهيته عن وجوده ، فكان لا بد له من علة خارجة عنه تجمع فيـــه الوجود الى الماهية ليبرز العالم الى الوجود بالفعـل بعد ان كان بالقوة ، وهذه العلة هي الله .

فوجود الله علة لوجود العالم ، ووجود العالم معلول عن وجود الله . والعلة تتقدم معلولها ، والمعلول يتأخر عن علته . فالعـالم اذن متأخـر بذاته عن ذات موجده . وهكذا فقد جمع ابن سينا بين قدم العالم قدماً زمانياً وحدوثه حدوثاً ذاتياً رغبة منه في التوفيق بين الفلسفة والدين . وامعاناً منه في هذا التوفيق فانه يستعمل كلمة (ابداع) علـّة لوجود الكائنات عن واجب الوجود . فالابداع هو « ان يكون من الشيء وجود لغيره متعلق بـه فقط ، دون متوسط من مادة أو آلة أو زمان . وما يتقدمه عدم زماني لم يستغن عن متوسط . فالإبداع أعلى رتبة من التكوين والأحداث »[1] اذ التكوين هو ان يكون من الشـيء وجود مادي ، والأحداث هو أن يكون من الشيء وجود زماني ، واما الابداع فهو أن

---

١ – الاشارات ، ص ٥٢٤ – ٥٢٦ .

يكون الشيء لا من مادة ولا في زمان سابق عليه . وهو ليس مجرد احداث لشيء لم يكن ، وإنما هو أيضاً اعطاء الوجود الاول لا عن شيء . فالله قديم ازلي لا يحصل عنه وجود مادي لم يكن ، كما انه ليس بين الله والعالم زمان لم يكن العالم فيه موجوداً ثم وجد . وإنما العالم قديم بقدم علته . فالله الذي هو واجب الوجود علة ضرورية من شأنها أن تفعل منذ القدم، ومعلولها الذي هو العالم لا بد أن يكون كذلك قديماً مثلها.وتقدم الله عليه تقدم بالذات لا بالزمان . والمثال الذي يضربه ابن سينا على ذلك هو : « حركت يدي فتحرك المفتاح ، او ثم تحرك المفتاح ، ولا نقول تحرك المفتاح فتحركت يدي ، او ثم تحركت يدي، وان كانا معاً في الزمان . فهذه بعدية بالذات »[1]

ان الإيجاد والصنع والفعل كل اولئك « يرجع إلى انه قد حصل للشيء من شيء آخر وجود بعد ما لم يكن »[2] او وجود من العدم. وهذا الوجود اقل من الابداع في نظر ابن سينا . لأن الوجود غير الاستمرار في الوجود ، ولان تعلق العالم بالله تعلق ذاتي لا زماني . والتعلق الذاتي أدل على الله من التعلق الزماني . فالتعلق الزماني انما يعني احتياج العالم إلى الله في ابتداء وجوده بعد عدم ، وليست له بعد ذلك حاجة إليه . بحيث لو ُفقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول موجوداً . كما يشاهد من فقدان البَنّاء واستمرار قيام البِناء بعده . وَاما التعلق الذاتي فإنه يعني استمرار حاجة العالم إلى الله . ومن هنا كان ادل عليه .

وهكذا فان الابداع لا يعني الخلق في الماضي ، وانما هو يعني مجرد الامكان . فالامكان الذي هو في اصل تصور العالم صفة لا شأن لها بالزمان ، انما هي تتصل بماهية العالم وحقيقة وجوده . اما انه قد ُوجد في يوم كذا وسنة كذا فمسألة تخرج عن مفهوم الامكان . وهذا ما يميز

---

١ — الاشارات ، ص ٥١٧ .

٢ — المصدر السابق ص ٤٨٥

الامكان عن الحدوث . فاذا كان الامكان لا شأن له بالزمان فان الحدوث وثيق الصلة بالزمان مختلط به معبر عنه ، وبقدر ما يكون الحدوث متصلاً بالزمان يكون اتصال الممكن بالواجب . وهذا ما يفسر لنا قول ابن سينا السابق بأن تعلق المفعول بفاعله يكون من جهة وجوده بغيره ، اعني الامكان ، لا من جهة الحدوث . فالامكان – لا الحدوث – إنما هو علة الحاجة الى وجود الواجب الوجود .

٤ - الفيض

فاذا لم يكن الابداع زمانياً ولا عن مادة فان سبيل وجود الموجودات عن الله هو الفيض . ونظرية الفيض تدين بنشأتها للفارابي كما نعلم ، ولكنها تدين لابن سينا بنموها وتفسيرها وانتشارها . ولذلك فهي تحمل في الغالب اسمه لا اسم استاذه . ولا يختلف جوهر النظرية عند ابن سينا عما كان عند الفارابي . فهما متشابهتان جداً ، ولا يزيد ابن سينا على نظرية استاذه إلا كثرة الاستطراد والشرح وعرض الفكرة في صور مختلفة ، بما هيأ لها حظاً اكبر من الذيوع والانتشار .

فالاول (الله) يعقل ذاته ويعقل نظام الخير الموجود في الكل وكيف يكون . وذلك النظام لأن الاول يعقله ، مستفيض كائن موجود . فالموجودات كلها انما وجودها عنه .

وليس كون الكل عنه على سبيل قصد منه ، فليس مراده على نحو مرادنا حتى يكون عنه قصد وغرض . وكذلك ليس كون الكل عنه على سبيل الطبع ، بأن يكون وجود الكل عنه لا بمعرفة ولا رضا منه . وكيف يجوز هذا وهو عقل محض يعقل ذاته . فيجب ان يعقل انه يلزمه وجود الكل عنه . فتعقله علة للوجود على ما يعقله ، ووجود ما يوجد عنه على سبيل لزوم لوجوده وتبع له . وهو فاعل الكل ، بمعنى انه الموجود الذي يفيض عنه كل وجود فيضاً تاماً مبايناً لذاته ، ولإن كون ما تكوّن عنه انما هو على سبيل اللزوم ، إذ ان واجب الوجود بذاته

واجب الوجود من جميع جهاته [١] .

ولما كان الاول واحداً ليس بجسم ولا في جسم ولا ينقسم بوجه من الوجوه ، فلا يجوز ان يكون اول الموجودات عنه ، وهي المبدَعات ، كثيرة ، لا بالعدد ولا بالانقسام الى مادة وصورة . فالواحد من حيث هو واحد انما يوجد عنه واحد فقط ، واذا وُجد في العقول المفارقة شيء من الكثرة فانما هي كثرة اضافية اعتبارية او كثرة بالعرَض . بمعنى ان العقل الاول الذي صدر عنه ، ممكن الوجود في ذاته واجب الوجود بالاول . وهو يعقل ذاته ويعقل الاول ضرورةً . فيجب ان يكون فيه من معنى الكثرة :

اولاً عقله لذاته من حيث انها كانت ممكنة الوجود في الاصل ؛
ثانياً عقله لذاته بأنه واجب الوجود من الاول المعقول بذاته ؛
وثالثاً عقله للأول .

وليست هذه الكثرة فيه بسبب الأول ، فان امكان وجوده أمر له بذاته لا بسبب الاول ، بل له من الاول وجوب وجوده . ثم ان الكثرة الحاصلة عن انه يعقل الاول ويعقل ذاته هي كثرة لازمة لوجوب حدوثه عن الاول . فليس يمتنع ان يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية [٢] .

وهذه الكثرة الاضافية في العقل الأول تصبح كثرة حقيقية بعده . وبما ان تحت كل عقل عقلاً آخر وفلكاً بمادته وصورته التي هي نفسه ، فتحت كل عقل ثلاثة أشياء في الوجود . فعن العقل الأول ينشأ عقل الفلك الاقصى ونفسه وجرمه . وعن العقل الثاني ينشا كذلك عقل فلك الثوابت ونفسه وجرمه . وهكذا الى ان يصل التدرج والصدور الى عقل فلك القمر ونفسه وجرمه .

---

١ — انظر النجاة ، ص ٤٤٨ - ٤٥٠ .
٢ — المصدر السابق ص ٤٥٠ - ٤٥٤ .

وكيفية الصدور تتمثل في العلم أو التعقل . فعلم الأول لذاته ينشأ عنه العقل الأول ، وهو علم واحد لا كثرة فيه . اما علم العقل الأول الذي يتلوه فتمتدد : علمه لموجده وعلمه لنفسه . وعن أشرف العلمين فيه ينشأ اشرف الموجودات عنه . فعلمه بالموجد الأول إذ كان اشرف من علمه بنفسه كان سبباً في صدور العقل الثاني عنه ، بينما علمه بنفسه كان سبباً في صدور نفس الفلك وجرمه . اي ان ذات العقل تُلاحَظ باعتبارين اثنين : اعتبار كونها في نفسها ممكنة الوجود ، واعتبار كونها بنسبتها إلى الاول واجبة الوجود . ولما كان احد الاعتبارين اشرف من الآخر كان علم العقل بنفسه من حيث الاعتبار الاول سبباً في صدور جرم الفلك عنه ، بينما كان علمه بنفسه من حيث الاعتبار الثاني السبب في ان يصدر عنه نفس الفلك . وهكذا ثلاث جهات مختلفة في الافضلية ينشأ عنها وجود ثلاثة اشياء مختلفة في الشرف والرتبة ايضاً : علم بالموجد الأول — وهو اشرف انواع علم العقل — ينشأ عنه عقل مفارق آخر هو اشرف الموجودات الصادرة عنه ؛ وعلم العقل بنفسه من حيث اعتبار ذاته الممكنة — اضعف مراتب علمه — ينشأ عنه جرم الفلك الذي هو اضعف الموجودات الصادرة عنه وأقلها درجة . وبين هذا وذاك في الرتبة علم العقل بنفسه من حيث كونه واجب الوجود بالأول ، وينشأ عنه ما هو بين العقل المفارق للفلك وبين جرمه في منزلة الموجودات الناشئة وهو نفس الفلك .

وكذلك الحال في عقل عقل وفلك فلك حتى ينتهي الفيض الى العقل الفعال الذي يدبر انفسنا . وليس يجب ان يذهب هذا المعنى الى غير نهاية حتى يكون تحت كل مفارق مفارق ، بل يتوقف الفيض عند عقل فلك القمر ، المتولي تدبير العقل الانساني في العالم الارضي[1] .

ثم يبتدىء بعد ذلك عالم العناصر ووجود المادة القابلة للصور . وتتدرج المادة في الترقي في عالم العناصر يسيراً يسيراً ، فيكون اول

---

١ — انظر المصدر السابق صفحة ٤٥٤ — ٤٥٥ .

الوجود فيها أخسّ وأرذل مرتبة من الذي يتلوه ، فيكون أخسّ ما فيه المادة المطلقة ثم الاسطقسات ثم المركبات الجمادية ثم الناميات وبعدها الحيوانات ، وأفضلها الانسان ، وأفضل الناس من استكملت عقلاً بالفعل . وأفضل هؤلاء المستعد لمرتبة النبوة .

وعلى هذا النحو تُتصور الكيفية في نشأة كل عقل مفارق لفلك ونشأة نفسه وجرمه من عقل مفارق سابق عليه . وصدور الموجودات بهذه الكيفية وعلى الترتيب السابق دون ان يكون هناك فجوة بين العالمين الأعلى والأسفل ، لا يُخرج الموجود الاول عن كونه موجداً للكل ومؤثراً في الكل .

ولعلنا نلاحظ هنا ان ابن سينا اخذ نظرية الفيض هذه عن الفارابي فحافظ على المبادىء والطريقة وعدد العقول والأفلاك وطبيعتها .. ولكنه وضّح بعض النقاط وعمّقها فجاءت اكثر انسجاماً وتماسكاً . فقد جعل الفارابي الفيض يصدر مثنى مثنى ،وأما ابن سينا فقد جعله يصدر ثلاثاً ثلاثاً . إذ ما دام التعقل والإحداث شيئاً واحداً فينبغي ان يصدر عن كل عقل ثلاثة فيوضات متدرجة في الشرف والرتبة ، لا اثنان فقط ، كما كان الحال عند الفارابي .

●

لقد اكتملت الآن نظرية الفيض وتمّت آخر حلقة منها ، وحُلت مشكلة نشأة الكثرة من الوحدة حلاً تختلف الاقاويل في قيمته ، ولكنه على كل حال ساهم في تفسير الكون واكتناه سره . نعم هناك اكثر من مأخذ على هذه النظرية . فليت شعري أي نظرية في الفلسفة خلت من المآخذ ؟ ايتوني بفلسفة سلمت من التناقض والتعارض ، او على الأقل من التعثر ؟ هل خلت فلسفة افلاطون وأرسطو – وكلتاهما فلسفة فذة عملاقة – من المآخذ ؟ هل خلت فلسفات القرون الوسطى كلها – اسلامية ومسيحية ويهودية – من المآخذ ؟

ان الفلسفة عمل عقلي يساهم في تفسير العالم ومعرفة اسراره وحل غوامضه . وفي هذا العمل يكمن سحر الفلسفة وفشلها في آن واحد . فأما سحرها فيتجلى في وحدتها وترابط اجزائها وجمال بليانها وتلبيتها لحاجات عميقة الجذور في الانسان . وأما فشلها فيتبدى في كبريائها وغرورها ودعاواها العريضة ؛ فهي إذ تتصدى لتفسير الكون لا تقبل بأقل من النظرة الشاملة والفكرة الكلية . انها لا تقنع بالعمل في نطاق الجزئيات ، بل انها لتربأ بنفسها عن ان تخوض في الجزئيات وتلطخ بها يديها وتزري بكل محاولة تنحط الى مستواها . وكل من يمعن النظر في الفلسفة ولا سيما الفلسفة اليونانية ، وفلسفة العصور الوسطى ، يجد فيها تقريعاً وشعوراً بالاثم ، تقريعاً للنفس ، تقريعاً للمادة ، تقريعاً للعالم الارضي ، عالم الكون والفساد ، الذي تدل بمجرّد اطلاق هذه التسمية عليه على مدى ما سيطر على الاقدمين من الشعور بالاثم والمذلة والصغار بأزاء العالم الأعلى .

وقد قامت اليوم عدة دعوات لتصحيح اتجاه الفلسفة ودفعها في الطريق القويم بصرفها عن الاهتمام بالكليات وحصرها في نطاق الجزئيات وجعلها خادمة للعلم ، ولكنها لم تنجح واغلب الظن أنها لن تنجح ، بل لو نجحت لاقام الانسان على انقاضها فلسفات جديدة على نمط الفلسفات القديمة ، بل ان مجرد اعجابنا بفلسفة أفلاطون وأرسطو – رغم خلوهما من كل قيمة علمية – انما يعبر عن تعلقنا بالكلي وشغفنا بالنظرة الشاملة . وكأنّ لسان حالنا يقول : إن الفلسفة لا تكون فلسفة الا اذا اشرأبت الى الكلي ونسجت على منوال الكلي . ماذا أقول ! إن العلم نفسه أخذ اليوم يتجه اتجاها فلسفياً بدلاً من ان تتجه الفلسفة اتجاهاً علمياً ! ولئن دل هذا على شيء فانما يدل على ان للفلسفة جذوراً عميقة في حياتنا لا يمكننا اقتلاعها بسهولة ، فهي من الاغراء وقوة التعبير عن الذات الانسانية بحيث لا يمكن الاستغناء عنها .

ان المآخذ لم تكن يوماً ما سبباً يعوق تقدم الفلسفة او يضعفها او

على الاقل يدعو الى الزراية بهـا ، فضلاً عن ان تكون خالية منهـا .
والعبرة الوحيدة التي يمكن استخراجها من هذه المآخذ انما هي ان يستدرك اللاحق كبوات السابق وينتفع الخالف بعثرات السالف محاولة لبناء فلسفة جديدة لا كبوة فيهـا ولا عثرة . ولكن هيهـات . فكلما اقيلت عثرة انكشفت عثرات وكلما ارتفعت لبنة سقطت لبنات . فالفلسفة لا تعيش إلا على العثرات ولا تتغذى إلا بالسقطات . هكذا تتقدم الفلسفة وهكذا تنمو ويشمخ بناؤها على تعاقب العصور وكر الدهور .

تلك هي طبيعة الفلسفة وهذا هو شأنها . فما من فلسفة حققت ما تصبو اليه من نجاح . ففي نجاحها موتها وموت الفكر معها ، وفي فشلها حياتها وحياة الفكر معها ، على ما في ذلك من غرابة . فما دامت تنسج على منوال العقل وحده دون نظر الى الواقع ، بل اذا نظرت اليه فانما تنظر اليه شزراً وفي قلبها منه غصة – ولا يمكنها الا ان تكون كذلك والا فقدت متعتها واغراءهـا – اقول ما دام هذا حالها ، فلن ينعقد عليهـا اجماع وستبقى مذاهب وشِيَعاً ، كل حزب بما لديهم فرحون .

وفلسفة الفارابي وابن سينا وغيرهما من فلاسفة الإسلام ومفكريه كانت – على علاتها – في الرعيل الاول بين انظـار القوم وامكانياتهم العقلية وأدوات تفكيرهم . وكانت نظرية الفيض على ما فيها من مآخذ وعثرات غنيّ من حاجة كبيرة ، تؤدي وظيفة هامة في التخفيف من عطش العقول وجوع النفوس ، فلم يكن في خزانة الاطباء ما يشفي الغليـل ويروي الظمأ مثلها . فقد اضطلعت بنصيب كبير من مسؤلية المعرفة في عصرها وادت واجبها كاملاً أو شبه كامل . وحسبها أنه ليس فيها عنصر غير عقلي وانها نظرية منسقة مترابطة يأخذ فيها السابق بعنق اللاحق في نظام منطقي متسلسل معقول .

فلننظر اليها من هذه الوجهة ، من وجهة ما هو كائن لا ما يجب ان يكون ، ولنعاملها على هـذا النحو ، ولنقلع عن ترديد كليشهات اصبحت

لمحفوظة لا يخلو منها كتاب « روتيني » في تاريخ الفلسفة الاسلامية . فنحن الى الخلق والتجديد احوج منا الى الحفظ والترديد . أفكلما نعق بالغرب ناعق إسّارعنا الى نقل صداه دونما تبصر او حكمة ؟ وحبذا لو اننا بدلاً من التشكيك وإثارة الغبار ونقل الصدى سبرنا افكار القوم وفهمنا دلالتها ووظيفتها ووضعناها في سياقها التاريخي وإطارها الحضاري ، إذن لكنا اسدينا الى الجيل الذي ننتمي اليه وإلى الأجيال القادمة خير خدمة وأعم نفع . فالدراسة المعيارية للفلسفة لا تجدي ، إنما يجدي الدراسة الوضعية ، دراسة ما هو كائن علاته وفي عثراته . أما دراسة ما ينبغي ان يكون فقد مضى عهدها ، او على الأقل هذا ما نرجو ان يكون !

٥ – الطبيعة

تبحث الطبيعة – وبتعبير أدق علم الطبيعة – في « الاجسام الموجودة بما هي واقعة في التغير وبما هي موصوفة بأنحاء الحركات والسكونات »[١]

المادة والصورة . – هذه الاجسام جميعاً مركبة من مادة هي محل ، وصورة تحل في هذا المحل . ونسبة المادة الى الصورة هي كنسبة النحاس الى التمثال[٢] .

وفكرة المادة والصورة فكرة قديمة كما نعلم اخذها ابن سينا عن ارسطو من خلال استاذه الفارابي ، لكن ارسطو لم يبين كيف تتدخل الهيولى في تكوين الصورة . وكل ما قاله في هذا الصدد أن الهيولى تقبل الصورة وانها حامل لها . وهذا ما يقوله ابن سينا ايضاً ويعبر عنه بطرق مختلفة . لكنه يضيف إلى أرسطو فكرة الامتداد . فما من جسم من الأجسام إلا يمكنك أن تفرض فيه امتداداً اولاً وامتداداً ثانياً مقاطعاً له على زاوية قائمة ، وامتداداً ثالثاً مقاطعاً للامتدادين على زاوية قائمة أيضاً. فهذا معنى كون الجسم ذا اقطار (ابعاد) ثلاثة وان كان في نفسه

---

١ – النجاة ، ص ١٥٨ .

٢ – النجاة ، ص ١٥٩ .

شيئاً واحداً[1] .

فالامتداد اذن صفة راسخة ، من صفات المادة لا تخص جسما دون جسم بل تعم جميع الأجسام ، اذ لا تتصور المادة بلا امتداد . فطبيعة الامتداد في نفسها واحدة .[2] وهذا ما سيقول به ديكارت فيلسوف عصر النهضة بعد ابن سينا بستة قرون ، عندما حصر الموجودات في قسمين هما الامتداد والفكر . وسنجد بين ديكارت وابن سينا وجوها اخرى للشبه مما يرجح تأثره به في مواضع مختلفة من فلسفته .

والامتداد لا يمتد الى غير نهاية ، اللهم الا في الوهم ، اذ لكل جسم حدود ينتهي إليها . ولذلك يقول ابن سينا : « فلقد بانَ لك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي ، فيلزمه الشكل ، اعني في الوجود »[3].

ومعنى هذا ان الجسم لا يكفي أن نقول فيه كما قال أرسطو بسذاجة انه مركب من مادة وصورة ، بل يجب أن نبين كيف يكون ذلك ، وهذا ما استدركه ابن سينا . فالجسم لا يحصل له الوجود الا اذا كانت له ثلاثة ابعاد وكانت هذه الابعاد متناهية ليترتب عليها شكل من الأشكال . واما هيولى ارسطو فهي كما مر معنا استعداد محض ومجرد قوة لقبول الصور لم تتقوم بأي امتداد ، فضلاً عن ان تكون متناهية او ذات شكل . والمجموع المؤلف من الامتداد والتناهي والتشكل هو ما يسميه ابن سينا (الصورة الجسمية) أو (الصورة الجرمية أو الجرمانية) وهو ما لا يعرفه ارسطو .

والاقطار الثلاثة الملازمة لكل جسم انما تقوم في المادة الموضوعة لها بطباعها . غير ان هذه الاقطار ليست جزءاً من وجود المادة ولا تؤخذ في حدها ، بل هي خارجة عن ذات المادة وان كانت حالّة فيها

---

١ — النجاة ، ص ١٥٩ .

٢ — انظر الاشارات القسم الثاني ص ١٥١ .

٣ — الاشارات ، ص ١٦٧ .

مقارنة لها . فليس للمادة بذاتها مقدار وقطر وانما هما يطرآن عليها من غير ذاتها لأنها مستعدة لقبولها . والدليل على ذلك ان المادة الواحدة تنتقل من حجم الى حجم دون ان تضيق به[1] .

وفي مادة الجسم الطبيعي صور أُخَرْ غير الصور الجسمية التي تقدم ذكرها . فللأجسام الطبيعية – إذا أُخذَت على الاطلاق – من المبادىء المقارنة التي لا تنفك عنها مبدآن فقط هما المادة والصورة . ولها ايضاً ما يسميه ابن سينا (لواحق الاجسام الطبيعية) وهي الاعراض العارضة من المقولات التسع . والفرق بين الصور والاعراض ، ان الصور تحل مادة غير متقومة الذات ، واما الاعراض فانها تأتي بعد تقوُّم الجسم الطبيعي بالمادة والصورة[1] .

والصورة لا تفارق المادة . فاذا زايلتها منها واحدة وجب ان تخلفها غيرها . اجل ان المادة لا تتعرّى عن الصورة . فاذا حصلت للجسم صورة ثانية محل الاولى سمي هذا الفعل بالنسبة اليه كوناً ، كما يسمى انعدام الصورة الاولى عنه فساداً . وقسط الصورة في الوجود أوفر من قسط المادة لأنها علتها المعطية لها الوجود ، ويليها الهيولى ، ووجود الهيولى انما يكون بالصورة .

القوى السارية في الاشياء . – هذا والاجسام لا تتحرك بذاتها ولا تسكن بذاتها ولا تتشكل من ذاتها ، ولا تقوم بفعل من الافعال من ذاتها ، وانما هي تقوم بذلك كله بفعل قوى مغروزة فيها ، وهذه القوى على ثلاثة أقسام :

فنها قوى سارية في الاجسام تحفظ عليها كمالاتها من اشكالها ومواضعها الطبيعية وأفاعيلها . فاذا زالت عن مواضعها الطبيعية وأشكالها وأحوالها ردتها اليها ومنعتها عن الحالة غير الملائمة . وهي إذْ تفعل ذلك انما تفعله بلا معرفة ولا روية وقصد اختياري ، بل بتسخير من الاجسام السماوية .

---

١ – انظر النجاة ، ص ١٥٩ – ١٦٠ .

وليس شيء من الاجسام الطبيعية بخال عن هذه القوى [1] .

والنوع الثاني قوى تفعل في الاجسام افعالها من تحريك او تسكين وحفظ نوع وغيرها من الكمالات بتوسط آلات ووجوه مختلفة ، فبعضها يفعل ذلك دائماً من غير اختيار ولا معرفة ، فيكون نفساً نباتيـة ؛ ولبعضها القدرة على الفعل وتركه وادراك الملائم والمنافي ، فيكون نفساً حيوانية ؛ ولبعضها الاحاطة بحقائق الموجودات على سبيل الفكرة والبحث فيكون نفساً انسانية [2] .

والنوع الثالث قوى تفعل في الاجسام الطبيعية ما تفعله النفس الانسانية وهي انما تفعل مثل هذه الأفعال لا بآلات ولا بأنحاء متفرقة ووجوه مختلفة ، بل بارادة متجهة الى سنة واحدة لا تتعداها ولا تحيد عنها . ويطلق ابن سينا على هذه القوى اسم النفس الفلكية [3] .

مراتب الموجودات . – يذهب ابن سينا في مراتب الموجودات وتأثير الاعلى منها في الادنى مذهباً شبيهاً بمذهب الفارابي نجده منثوراً في (النجاة) و (رسالة في العشق) وغيرهما .

فالموجودات على مراتب : أعلاها واجب الوجود وأدناها الهيولى . والموجود الاول فعل خالص ووجود محض ، وكل ما عداه ممكن الوجود ، حتى ننتهي الى الهيولى وهي امكان خالص ، وهي من اجل ذلك عدم . وهكذا تتدرج الموجودات من الوجود الى العدم .

ولكل موجود كمال ، وسعيه الى الكمال تحقيق لخيره . ولكل جسم مكانه الطبيعي وغاية ينزع اليها لتمام وجوده وقوى غريزية تساعده على بلوغها على خير وجه وأفضله . وجميع الاشياء الطبيعية تنساق في الكون الى غاية وخير ، وليس يكون شيء منها جزافاً ولا اتفاقاً الا في الندرة . بل لها ترتيب حكمي وليس فيها شيء معطل او

---

١ – انظر النجاة ، ص ١٦١ – ١٦٢ .
٢ – انظر المصدر السابق ص ١٦٢ .
٣ – انظر المصدر السابق ص ١٦٢ .

لا فائدة فيه [1] .

ويبين ابن سينا ـ كالفارابي ـ تأثير الأجسام السماوية في العناصر الأرضية ، اذ هي تحركها وتخلطها فتنشأ عن ذلك موجودات شتى مختلفة الدرجات خاضعة لتأثير الأفلاك والعقل الفعّال . فكل شيء في عالم ما تحت فلك القمر انما يتكون من امتزاج العناصر الأربعة بفعل الكواكب . فاذا امتزجت العناصر امتزاجاً أولياً تولدت الاجسام الجامدة ؛ واذا امتزجت امتزاجاً اكثر اعتدالاً نشأ بسبب الجسم السماوي نبات ؛ واذا زاد اعتدال المزاج استعد الجسم لقبول النفس الحيوانية ، بعد ان يستوفي درجة النفس النباتية ؛ حتى اذا أمعن في الاعتدال قِبَل النفس الانسانية التي تهيئه وحدها للرجوع الى العالم العلوي وتحصيل السعادة فيه .

سريان قوة العشق في هويات الاشياء . ـ ولابن سينا فوق ذلك نظرية فيها سحر واستهواء عليها مسحة افلاطونية هي بحق قطعة من الأدب الرفيع ، يصف بها انتظام الموجودات ونزوعها الى الكمال والخير .

وقد عرض ابن سينا هذه النظرية بتفصيل في رسالته المشهورة (رسالة في العشق [2]) كما أتى عليها باختصار سريع في اواخر النمط الثامن من (الإشارات) . ولكننا سنقتصر هنا على (رسالة في العشق) لأنها تجزيء عما ورد في (الإشارات) .

العشق كما يعرفه ابن سينا هو استحسان الحسن والملائم جداً . فكل واحد من الموجودات يستحسن ما يلائمه وينزع اليه اذا فُقد ، والخير الخاص هو الملائم للشيء في الحقيقة والحسبان . وعلة العشق هي ما قد نيل او ما سينال منه . وكلما زادت الخيرية ازداد استحقاق المعشوقية وزادت العاشقية للخير [3] .

---

١ ـ انظر النجاة ، ص ١٦٤ .

٢ ـ رجعنا في تلخيص هذه النظرية الى (رسالة في العشق) تحقيق الدكتور محمد علي ابو ريان . وتوجد بكاملها في قراءات في الفلسفة ص ٦٣٧ ـ ٦٦٠ .

٣ ـ رسالة في العشق ص ٦٤١ .

وهكذا فقد اوجبت كلمة الله ان يفرز في الموجودات عشقاً طبيعياً ينزع بها الى الكمال والوجود . فان لكل واحد من الموجودات شوقاً طبيعياً وعشقاً غريزياً هو سبب لوجوده . والموجودات لا تعرى عن ملابسة كمال ما ، وملابستها له بعشق ونزوع في طبيعتها الى ما يجعلها ملازمة له[1] .

وجميع الكمالات مستفاضة من فيض الكامل بالذات . فقد اقتضت حكمته وحسن تدبيره ان يفرز في كل موجود عشقاً كلياً يصير به مستحفظاً لما نال من فيض الكمالات الكلية ونازعاً الى الايجاد لها عند فقدانها . فواجب اذن وجود هذا العشق في جميع الموجودات وجوداً غير مفارق ، وإلا لاحتاجت الى عشق آخر يستحفظ هذا العشق الكلي عند وجوده اشفاقاً من عدمه ، ويسترده عند فوته قلقاً لبعده ، ولصار أحد العشقين معطّلاً . ووجود المعطّل في الوضع الإلهي باطل .

وليس يعرى شيء عن عشق غريزي فيه ، سواء كان من البسائط غير الحية او الكائنات الحية .

فأما البسائط غير الحية فكل واحد منها قرين عشق غريزي لا يخلو عنه البتة ، وهو سبب له في وجوده . وهذا العشق يظهر في الهيولى والصورة والاعراض .

فاما الهيولى فلديمومة نزوعها الى الصورة مفقودةً ، وولوعها بها موجودةً . ولذلك تلقاها متى عُريت عن صورة بادرت الى ان تستبدل بها صورة اخرى ، اشفاقاً من ملازمة العدم المطلق . فالهيولى مقر العدم ، انها كالمرأة اللائمة الدميمة المشفقة من استعلان قبحها : فكلما انكشف قناعها غطت دمامتها . فقد تقرر بهذا ان في الهيولى عشقاً غريزياً .

واما الصورة فالعشق الغريزي فيها ظاهر ايضاً بوجهين : احدهما ما نجد من ملازمتها موضوعها ومنافاتها لما يسحبها عنه ؛ والثاني ما نجد

---

١ — المصدر السابق صفحة ٦٣٩ .

من ملازمتها كالاتهـــا ومواضعها الطبيعية متى حصلت فيهـا وحركتها الشوقية اليها متى باينتها[1] .

واما الاعراض فعشقها ظاهر بالجد في ملازمة الموضوع ايضاً . وذلك عند ملابستها الاضداد التي تتعاقب على الموضوع .

فاذن ليس يعرى شيء من هذه البسائط غير الحية عن عشق غريزي في طباعه[1] .

وكذلك الحال في الكائنات الحية . فالعشق الخاص بالقوة النباتيـــة يظهر في شوقها الى حضور الغذاء والى تحصيل زيادة مناسبة في اقطـار الجسم المغتذي والى تهيئة كائن مماثل لها[2] .

واذا كان العشق ظاهراً في النبات فهو في الحيوان أظهر . فلكـل قوة من قوى الحيـوان تصرّفٌ يحثها عليـه عشق غريزي ، وإلا لكان وجودها في البدن معطـلا ولتساوت العوارض الحسية عنـد الحيوانات . فالجزء الحاس يعشق المحسوسات ، والجزء الغضبي يعشق الانتقام والتغلب والفرار من الذل والاستكانة وما ضـارع ذلك ، والجزء الشهواني يعشق لذة المطعوم الذي يُبقي الكائن حيـاً كما يعشق لذة المنكوح بضرب من العشق الغريزي الذي لا بد منه لتوليد المثل واستبقاء الحرث والنســل . والفرق بين عشق القوة النباتية وعشق القوة الحيوانية ، ان عشق القوة النباتية لا تصدر عنه الافاعيل الا بنوع طبيعي وبنوع أدنى وأدون ، واما عشق القوة الحيوانية فانما يصدر بالاختيار وبنوع أعلى وأفضـــل وبأخذ ألطف وأحسن[3] .

واما الانسـان فان نفسه الحيوانية لما اكتسبت من البهـــاء بمجـاورة القوة الناطقة تفعل هذه الأفاعيل بنوع أشرف وألطف ايضاً . فهو اذن

---

١ — صفحة ٦٤١ - ٦٤٣ .

٢ — صفحة ٦٤٤ .

٣ — صفحة ٦٤٥ - ٦٤٦ .

يعشق كما يعشق الحيوان ، لكن الحيوان يعشق بنوع توليـــد طبيعي ، ويعشق الانسان بالروية الناطقة ، فيسعد بتصور المعاني السامية ويعرف انه كلما قرب من المعشوق الاول زادت بهجته وسعادته . ان من شأن العاقل الولوع بالمنظر الحسن من الناس ، وقد يُعد ذلك منه في بعض الأحايين تظرفاً وفتوة ، لكن لا يجوز أن يستغويه هذا العشق فيتناول الشهوات تناولاً حيوانياً يجعله مستحقاً للملامة والإثم . فلن يخلص العشق النطقي ما لم تنقمع القوة الحيوانيـــة غاية الانقماع . فمهما (كلما) احب الصورة المليحة باعتبار عقلي عد ذلك وسيلة الى الرفعة وزيادة في الخيرية ، وذلك مما يؤهله لأن يكون ظريفاً وفتىً لطيفاً . فلا يكاد اهـل الفطنة من الظرفاء والحكماء ممن لا يسلك سبيل المتعسفين والاقحاح يوجد خالياً عن شغل قلبه بصورة حسنة انسانية ، وذلك لأن الانسان مع ما فيه من زيادة فضيلة الانسانية اذا ظفر بالصور الحسان التي هي مستفادة من تقويم الطبيعة واعتدالها وظهور اثر إلهي فيها جداً استحق لأن يتمحـل من ثمرة الفؤاد مخزونها ، ومن اصفى صفاء الوداد أطيبه ومكنونه .

وعلى كل حال ، ان القوى النفسانية مهما (كلما) انضم اليها قوة اعلى منها في الشرف اجتازت بانضمامها إليها وسريان البهاء فيهـا زيادة صقولة وزينة حتى تصير بذلك افاعيلها البارزة عنها زائدة على ما يكون لها بانفرادها ، اما بالعدد واما بحسن الاتقان ولطف المأخذ والرجاء في الانتهاء إلى الغرض . اذ كل واحدة من عاليها لها قوة على تأييد السافل وتقويته ودفع الضرر عنه تأييداً ودفعاً يوفيها من جهه قبولها زيادة بهاء وكمال . فالادنى من قوى النفس يخدم الاعلى ، والأعلى يزداد قوة بالادنى. وبذلك تنتظم أمور الإنسان وتطيب شمائله وسجاياه [1] .

هذا ولا يقتصر العشق على ما تقدم فقط ، فهناك عشق النفوس الإلهية من البشرية والملكية . فهي لا تستحق اطلاق التأله عليها ما لم تكـن

---

١ ـ صفحة ٦٤٨ ـ ٦٥٢ .

فائزة بمعرفة الخير المطلق ، ولا توصف بالكمال إلا بعد الإحاطة به . إن من ادركه خيراً فانه يطابعه بعشقه . فالعلة الأولى معشوقة للنفوس المتألهة لأنها ادركت خيرية هذه العلة وسمت إليها . وأيضاً فان النفوس البشرية والملكية — لما كانت كمالاتها بأن تتصور المعقولات على ما هي عليه بحسب طاقتها تشبهاً بذات الخير المطلق ولتستفيد بالتقرب منه الفضيلة والكمال، فواجب ان يكون الخير المطلق معشوقه لها ، اعنى لجملة النفوس المتألهة. ان الخير المطلق سبب لوجود ذوات هذه الجواهر الشريفة ولكمالاتها فيها، اذ كمالها إنما هو بأن تكون صوراً عقلية قائمة بذواتها ، وانها لن تكون كذلك الا بمعرفته وهي متصورة لهذه المعاني منه . ولذلك فان الخير مطلق معشوق لها ، اعني لجملة النفوس المتألهة . وهذا العشق فيها غير زائل البتة ، وذلك لأنها لا تخلو من حالة الكمال والاستعداد :

فأما من حيث الكمال فالسبب واضح . فالنفوس الملكية لا يزول عشقها وذلك لفوزها بالكمال .

وأمّا من حيث الاستعداد فان النفوس البشرية — دون النفوس الملكية — لها شوق غريزي إلى معرفة المعقولات التي هي كمالها ،وخاصة المعقول الاول المطلق الذي هو أفيد للكمال عند تصوره واهدى الى تصور ما سواه ، والذي هو علة لكون كل معقول سواه معقولاً في النفوس وموجوداً في الاعيان . ولا محالة إن لها عشقاً غريزياً في ذاتها للحق المطلق أولاً وسائر المعقولات ثانياً ، وإلا فوجودها على حالة الاستعداد يظل معطلاً .

فإذن المعشوق الحق للنفوس البشرية والملكية إنما هو الخير المحض [1] .

والخلاصة ان كل واحد من الموجودات يعشق الخير المطلق عشقاً غريزيا ، وان الخير المطلق يتجلى لعاشقه ، الا ان قبولها لتجليه واتصالها به يتفاوت من موجود الى آخر ، وان غاية القربى منه قبول لتجليه على

---

١ — صفحة ٦٥٣ - ٦٥٦ .

اكمل ما في الامكان ، وهو المعنى الذي يسميه الصوفية بالاتحـــاد . ولا ينال جودة تجليـــه الأعاشق وان وجود الاشياء انما كان بتجليه . فلولا تجليه لم يكن وجود ، فتجليه علة كل وجود . واذ هو بوجوده عاشق لوجود معلولاته فهو عاشق لنيل تجليه . وكون أكثر الاشياء غير عارف به لا ينفي وجود عشقه الغريزي في هذه الاشياء لكمالاتها . فالخير الأول بذاته ظاهر متجلٍ لجميع الموجودات ، ولو كان محتجباً عنها غير متجلٍ لها لما عُرف . بل ذاته بذاته متجلٍ ، ولأجل قصور بعض الذوات عن قبول تجليه يحتجب عنها . فلا حجاب في الحقيقة الا في المحجوبين . والحجاب هو القصور والضعف والنقص ، وليس تجليه الا حقيقة ذاته ، إذ لا يتجلى بذاته في ذاته الا هو صريح ذاته .

وأول قابل لتجليه هو الملك الإلهي الموسوم بالعقل الكلي او العقل الفعّال . وهو يقبل التجلي بغـــير توسط ، ثم تناله النفوس الإلهية بلا توسط ايضاً عند النّيل ، ثم تناله القوة الحيوانية ثم النباتية ثم الطبيعية . وكل هذه الموجودات يسوقها ما نالته منه الى التشبه به بطاقتهـــا . فان الاجرام الطبيعية انما تتحرك حركاتها الطبيعية تشبهاً به في غايتهـــا وهو البقاء على اخص الأحوال . وكذلك الجواهر الحيوانية والنباتية انما تفعل أفاعيلها الخاصة بها تشبهاً به في غاياتها ، وهي ابقاء نوع او شخص او اظهار قوة ومقدرة . وكذلك النفوس البشرية انما تفعل أفاعيلها العقليـــة والعملية الخيرية تشبهاً به . والنفوس الإلهية الملكية انمـــا تحرك تحريكاتها وتفعل أفاعيلها تشبهاً به ايضاً في ابقاء الكون والفساد والحرث والنسل ، اذ هي عاقلة له ابداً وعاشقة له لما تعقله منه ابداً ، ومتشبهة به لمـــا تعشقه منـــــه ابداً . وولوعها بادراكه وتصوره يكاد يشغلها عن ادراك ما دونه او تصور ما سواه من المعقولات ، او قل انها تتصوره قصداً وولوعاً وتتصور ما سواه تبعاً .

فاذن الملك الاعظم رضاه ان يُتشبه به وان كان ما يرام من التشبه

به لا يؤتـى على غايته [1] .

٦ – النفس

كان ابن سينا إمام فلاسفـة الاسلام في دراسـة النفس . فهو أول فيلسوف مسلم اهتم بها اهتماماً لا نجد له مثيلاً لدى احـد من الفلاسفة السابقين ، حتى اننا لا نكاد نجـد كتاباً من كتبه يخلو من ذكر النفس والبرهنة على وجودها وخلودهـا وبيان طبيعتها وقواها . واذا كان قـد اخذ كثيراً من آرائه النفسية عن افلاطون وارسطو والفارابي فليس ثمـة شك في ان النتائج التي وصل اليها تختلف عن نتائجهم اختلافاً بيناً سواء من حيث العمق والاستقصاء او من حيث الاتساع والشمول او من حيث الغرض والغاية .

النفس هي الانسـان على الحقيقة . فليس الانسان هو الهيكل الجسماني المحسوس ، وانما هو الجوهر السامي الذي يقطن هـذا الهيكـل ويضفي عليه قيمته . والنفس الانسانية عالم قائم بذاته يشبه الكون في تنظيمـه وإحكامه . ولهذا يردد ابن سينا مخاطباً الانسان منبهاً اياه الى سمو جوهره وعظم شأنه :

أتحسب انك جرم صغـير وفيك انطوى العالم الاكبر ؟

فالنفس اذن عالم مستقل قائم بذاته ، هو في ترتيبه ونظامه صورة مصغرة عن العالم بأسره . انها العالم الأصغر في مقابلة العالم الأكبر . فهي صورة الكل ومرآة الكل .

النفس هبة السماء . – فالاجسام قبل ان تظهر عليها ظواهر النفس يجب ان تمر بمراحل متعددة تهيئها لهذا الحدث الكبير . فالعناصر الاربعة كما نعلم انما تكونت بتأثير العقل الفعّال والقوى الفلكية ، وبتأثير العقل الفعال والقوى الفلكية ايضاً وبفعل القوى السارية المغروزة في هـذه العناصر وامتزاجها ببعضها امتزاجاً اولياً تكونت المعادن . ثم امتزجت

---

١ – صفحة ٦٥٧ – ٦٦٠ .

العناصر بطريقة اقرب الى الاعتدال فحدث عنها بتأثير القوى الفلكية نبات. ثم زاد اعتدال المزاج في بعض الاجسام فاستعدت لقبول النفس الحيوانية بعد ان استوفت درجة النفس النباتية. وهكـــذا فكلما زاد الاعتدال في الجسم ازداد قبولاً لقوة نفسانية اخرى ألطف من الاولى[1]. فالاختلاف اذن بين الاجسام ـ سواء كانت اجساماً طبيعية او اجساماً حية ـ انما يرجع الى مزاج العناصر بتأثير القوى الفلكية، وهو كما نرى اختلاف يشبه ان يكون في درجة الاعتدال اكثر منه في النوع.

على انه كلما ابتعدنا عن الاجسام الطبيعية قلّ فعل القوى السارية في الاجسام وازداد فعل القوى الزائدة على الجسمية بل وعلى طبيعة المزاج نفسه. فكأن هناك مبدأ جديداً يأخــذ طريقه الى الظهور في الجسم الطبيعي بعد ان يستكمل اسباب الوجود المادي. هذا المبدأ هو النفس.

تعريف النفس. ــ والنفس كجنس واحد ينقسم بضرب من القسمة إلى ثلاثة أقسام:

احدها النفس النباتية، وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد ويربو ويغتذي. والغذاء جسم من شأنه ان يتشبه بطبيعة البدن الذي يتغذى به، وهو يزيد معه بمقدار ما يتحلل او أكثر أو أقل.[2]

والثاني النفس الحيوانية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالارادة.[2]

والثالث النفس الانسانية وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيــار الفكري والاستنباط بالرأي، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية.[2]

هذا وتعريف النفس بانها كمال يرجع إلى ما مر معنا في العلم الطبيعي من ان جميع الافعال النباتية والحيوانية والانسانية إنما تصدر عن قوى

---

١ ــ انظر النجاة ص ٢٥٦ ـ ٢٥٨.

٢ ـ النجاة ص ٢٥٨.

زائدة على الطبيعة الجسمية . وهذه القوى – كما رأينا – هي التي يستكمل بها كل من النبات والحيوان والانسان وجوده : فهي كمالات بالنظر الى انها تستكمل الجنس فيصير بها نوعاً محصلاً ، أي موجوداً بالفعل .

أما تعريف النفس بانها كمال اول فمعناه انها هي التي يصير النوع بها نوعاً بالفعل . وأما الكمال الثاني فهو ما يتبع النوع كالاحساس والروية بالنسبة الى الانسان . والنفس كمال لجسم طبيعي لا لجسم صناعي كالكرسي والسرير . ولا تكون النفس كمالاً لأي جسم اتفق ، وانما هي كمال لجسم طبيعي تصدر عنه كمالاته الثانية بآلات (او أعضاء) يستعين بها في افعال الحياة . وأول مراتبها التغذي والنمو والتوليد ، ثم ادراك الجزئيات والتحرك بالارادة ، واخيراً الاستنباط بالرأي وادراك الأمور الكلية .

قوى النفس النباتية . – للنفس النباتية قوى ثلاث هي :

أ – القوة الغاذية ، ومن شأنها انها تحيل الأجسام الأخرى إلى مشاكلة الجسم الذي هي فيه ، فيحل محل ما انتقص من هذا الجسم .

ب – القوة المنمية ، وهي التي تزيد الجسم في اقطاره طولاً وعرضاً وعمقاً ، لتبلغ به كماله في النشوء .

جـ – وأخيراً القوة المولدة ، وهي التي تولد الشبيه [1] .

قوى النفس الحيوانية . وللنفس الحيوانية قوتان : قوة محركة ، وقوة مدركة ، ولكل منهما قوى فرعية تتفرع عنها .

أ – فالمحركة تكون اما باعثة واما فاعلة . فالباعثة قوة نزوعية وشوقية وظيفتها ان تحمل على التحريك بالطلب او بالهرب تبعاً للصورة التي ترتسم في المخيلة ، كالحركة لطلب لذة او لدفع مضرة . واما القوة الفاعلة فهي قوة تنبعث في الاعصاب والعضلات تجذب الاوتار والأربطة

---

١ – النجاة ، صفحة ٢٥٨ .

فتشنجها او ترخيها وتمكن من الحركة الجسدية[1] .

ب ـ وأما القوة المدركة فهي تطلق بمعنيين ايضاً : قوة تدرك من خارج وقوة تدرك من باطن . فالمدركة من خارج هي الحواس الخمس . وهي البصر والسمع والشم والذوق واللمس . والمدركة من باطن بعضها يدرك صور المحسوسات وبعضها يدرك معاني المحسوسات . فأما صور المحسوسات فتدركها الحواس أولاً ثم تؤديها الى النفس : مثل ادراك الشاة لصورة الذئب ، على ان الشاة تدرك من الذئب شيئا آخر هو المعنى الموجب لخوفها اياه وهربها منه وهذا هو ادراك المعنى ، وهو لا يتأتى عن طريق الحواس الظاهرة بل بقوى النفس الباطنة ، وهي خمس :

احداها الحس المشترك أو فنطاسيا ، ويقبل جميع الصور التي ترد إليه من الحواس الخمس ويحس بها ويجمع بينها ويميز بعضها من بعض ، وهو مركز الحواس ، وهو في التجويف المقدم من الدماغ .

والثانية المصورة ، وتحفظ ما قبله الحس المشترك من الحواس الخمس فيبقى فيها بعد غيبة المحسوسات ، اذ القوة التي بها القبول (اي الحس المشترك هنا) غير القوة التي بها الحفظ (أي المصورة) : فالماء له قوة قبول النقش وليس له قوة قبول حفظه ، بخلاف الشمع فانه يقبل النقش ويحفظه . ولهذا فالحس المشترك يقبل صور المحسوسات ، والمصورة تحفظها . فالمصورة هي خزانة الصور، إنها قوة حفظ فقط ، لا تدرك ولا تحكم ولا تفصل ولا تركب . فهذا من شأن المخيلة ، وهي (المصورة) في آخر التجويف المقدم من الدماغ .

والثالثة المخيلة ، ومن شأنها ان تفصل وتركب وتؤلف اختيارياً بين ما هو مخزون في المصورة . انها تستعرض الصور والمعاني الجزئية المخزونة في المصورة والذاكرة وفقاً لقوانين معينة (قانون التضاد ، وقانون التشابه ،

---

١ – المصدر السابق صفحة ٢٥٩ .

وقانون التجاور) « مبتدئة في صور محسوسة او مذكورة ، متنقلة منها الى ضد أو ند أو شيء هو منها بسبب ، وهذه طبيعتها » كما يقول ابن سينا في (الشفاء)[1] وهذه القوة تسمى متخيلة بالاضافة الى الحيوان ، وتسمى مفكرة بالاضافة الى الانسان . ومركزها التجويف الأوسط من الدماغ .

والرابعة **الوهمية** ، وتدرك المعاني الجزئية غير المحسوسة . فالشاة مثلاً لا تدرك بالحس من الذئب سوى الشكل واللون ، اما كونه ضاراً مهروباً منه فمعنى جزئي لا يدركه الحس وانما يدركه الوهم . ويختلف ادراك الوهم عن ادراك العقل ان ادراك العقل انما هو ادراك لمعنى كلي مجرد من لواحق المادة ، واما ادراك الوهم فهو ادراك لمعنى جزئي متعلق بصورة محسوسة . ان العقل يدرك ضرر الذئب ، واما الوهم فيدرك هذا الذئب الضار او ذاك . اما كيف يدرك الوهم معنى غير محسوس فبإلهام يفيض عليه من الرحمة الإلهية . فبه يرى ما ينفع وما يضر ، وهو الحاكم الاكبر في الحيوان وأرقى قوى الادراك فيه . وهو في نهاية التجويف الاوسط من الدماغ .

والخامسة **الذاكرة** (والمتذكرة) وتحفظ ما تدركه الوهمية من المعاني الموجودة في الجزئيات ، كما تحفظ المصورة ما احس به الحس المشترك من الصور الجزئية المحسوسة . وهي ايضاً تستعيد هذه المعاني وتذكرها . ويرى ابن سينا ان الذكر غير التذكر . فالذكر عمل تلقائي مشترك بين الانسان والحيوان ، واما ـ التذكر ـ وهو الاحتيال لاستعادة ما اندرس في النفس واستحضاره ـ فأمر خاص بالانسان وحده[2] ومركز الذكرة التجويف المؤخر من الدماغ .

قوى النفس الانسانية . ـ واما النفس الناطقة الانسانية فتنقسم ايضاً

---

١ – ج ١ صفحة ٢٣٦ .

٢ – النجاة ، صفحة ٢٦٤ – ٢٦٧ .

الى قوتين : قوة عاملة وقوة عالمـــة . وكل واحدة منها تسمى عقـلاً باشتراك الاسم .

فالعاملة (وتسمى ايضا العقل العملي) هي مبدأ محرك الى ما ينبغي فعله او تركه من الأفاعيل الجزئية . وبها تتعلق سياســة البدن وحسن توجيه القوة الحيوانية النزوعية والمتخيلة والمتوهجة ، على حسب ما توجبه احكام القوة النظرية واستنبـاط التدابير في الأمور الجزئيـــة ، وإليها تنسب الاخلاق[1] .

واما القوة العالمة (وتسمى ايضا القوة النظرية او العقـل النظري) فهي ذلك الوجه من النفس الملتفت الى المباديء العالية ، وذلك في مقابلة الوجه الآخر الملتفت الى مصالح البدن . وهذه القوة من شأنها ان تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة . فان كانت مجردة بذاتها فذاك ، وان لم تكن مجردة فانها تُصيّرها مجردة بتجريدها اياها ، حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء .

وهذه القوة على درجات :

أ ـ فهي اولاً قوة للاستعداد المطلق الذي لا يكون خرج منـه الى الفعل شيء ، ولا ايضا حصل ما به يخرج ، وهذه كقوة الطفـل على الكتابة قبل ان يتعلمها ، وتسمى قوة مطلقة هيولانية او العقل الهيولاني مطلقا . وانما سميت هذه القوة هيولانية تشبيها بالهيولى الاولى التي ليست هي بذاتها ذات صورة من الصور ، وهي موضوعة لكل صورة . وهذه القوة موجودة لكل شخص من أبناء النوع .

ب ـ ثم تصبح هذه القوه قوة ممكنة بعد ان كانت استعداداً ، من حيث ان القوة الهيولانية تكون قد حصل فيهـــا عدد من الكمالات

---

١ ـ النجاة ، صفحة ٢٦٧ ـ ٢٦٩ .

والمعقولات الأولى يمكنها بها ان تتوصل الى اكتساب المعقولات الثانية[1] بلا واسطة ، كقوة الصبي – الذي ترعرع وعرف القلم والدواة وبسائط الحروف – على الكتابة . وتسمى حينئذ قوة ممكنة وربما سميت ملكة (أو عقلاً بالملكة)

ج – فإذا حصلت في العقل المعقولات الثانية ، الا انه ليس يطالعها ويرجع إليها بالفعل ، بل كأنها عنده مخزونة ، فمتى شاء طالعها فعقلها وعقل انه يعقلها ، سمي كمال قوة (او عقلاً بالفعل) لانه عقل ويعقل متى شاء بلا تكلف واكتساب ، وذلك كقوة الكاتب المستكمل للصناعة إذا كان لا يكتب .

د – فاذا كانت الصور المعقولة المجردة حاضرة في العقل بالفعل ،وهو يطالعها ويعقلها بالفعل ، ويعقل انه يعقلها بالفعل ، سمي حينئذ عقلا مستفاداً ، لانه باتصاله بالعقل الفعّال نوعا من الاتصال ينطبع منه فيه بالفعل نوع من الصور تكون مستفادة من خارج ، لا منبثقة من العقل الانساني .[2]

وهذا التقسم للوظائف النفسية ولقوى العقل يبتعد عن ارسطو بمقدار اقترابه من الفارابي ، ولعلنا نلاحظ فيه كيف يتدرج التجريد من الحيوان الى الانسان . فالتجريد يبدأ بالمصورة التي تحفظ الصور فيرتقي الى المخيلة التي تتصرف في الصور اختياريا ، ثم يرتفع الى الوهمية التي تفصل بين الصور ومعانيها ، فالحافظة الذاكرة التي تخزن المعاني غير المحسوسة ، فالعقل العملي الذي يدفع الى الافاعيل الجزئية الخاصة بالروية ، وينتهي التدرج اخيراً الى العقل النظري الذي ينطبع بالصور الكلية ويدرك

---

١ – المعقولات الاولى التي يتحدث عنها ابن سينا هنا هي المقدمات التي يقع بها التصديق لكل واحد من غير اكتساب ، مثل اعتقادنا ان الكل اعظم من الجزء ، وان الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية ، واما المعقولات الثانية فهي المعقولات التي يكتسبها الانسان بالاستدلال والقياس كقضايا هندسة اقليدس مثلاً .

١ – النجاة صفحة ٢٦٩ – ٢٧١ والاشارات ، القسم الثاني ٣٦٣ – ٣٦٧ .

ماهيات الأشياء . فمن الحواس الظاهرة التي لا تدرك المحسوس الا اذا كان حاضراً ، الى العقل الذي يدرك الصورة الكلية مجردة عن لواحقها المحسوسة ، مرحلة طويلة ذات معالم واناصيب تحدد قيم الرجال واقدارهم ومقاماتهم . فكلما قطع الانسان شوطاً فيها علا قدره وسما مقامه ، ولا يصمد للنهاية إلا قلة مختارة يستصفيهم العقل الفعّال لنفسه ويعهد اليهم برسالته ، رسالة العلم والنور والحكمة والسعادة . فطوبى لأصفياء العقل الفعـال .

وجود النفس . — لم يهتم الأوائل باثبات وجود النفس وان اهتموا بالبحث عن حقيقتها . وكذلك الفارابي . إلا ان هذا الاخير فانه وان لم يثبت وجودها تصريحاً فقد أثبته تلميحاً عندما ميز بين الاجسام الحية وما يصدر عنها من افعال وبين سائر الاجسام ، ثم لما أتى بالبراهين على اثبات مفارقة (النفس الناطقة) ، فقال انها تدرك المعقولات والأضداد وانها تدرك ذاتها بدون آلة ، وأن العقل الذي هو أعلاها قد يقوى بعد الشيخوخة . ولما جاء ابن سينا ، فقد أحال التلميح الى التصريح وانتقل من الاشارة الى العبارة . فهو يأخذ على الفلاسفة السابقين تقصيرهم في اثبات النفس ويؤكد في احدى رسائله [1] أن واجب الفيلسوف الذي يتصدى للكلام على النفس ان يعمد اولاً الى اثباتها واثبات قواها لأن « من رام وصف شيء من الأشياء قبل ان يتقدم فيثبت اولاً إنيته فهو معدود عند الحكماء ممن زاغ عن محجة الايضاح . فواجب علينا ان نتجرد اولاً لاثبات وجود القوى النفسانية قبل الشروع في تحديد كل واحدة منها وايضاح القول فيه » .

واذا كنا نحن هنا قد سلكنا العكس فلأسباب منهجية بحتة لا دخل لها بفلسفة ابن سينا بل قد لا يقرنا هذا الا خير عليها .

وهناك خمسة أدلة يثبت بها الشيخ الرئيس وجود القوى النفسانية ،

---

١ — مبحث عن القوى النفسانية صفحة ٢٠ – ٢١ .

وبالتالي وجود النفس الانسانية نجملها فيما يلي :

أ – دليل الحركة : من الاجسام المتولدة عن العناصر الاربعة ما يتحرك ضربين من الحركة بينهما خلاف .

احدهما يتحرك بمقتضى عنصره لاستيلاء قوة احد الاركان (أي العناصر) عليه واقتضائها تحريكه الى حيزه المجعول له بالطبع ، كحركة الانسان بطبع العنصر الراجح الثقيل الى أسفل ، وهذا الضرب من الحركات لا يوجد الا الى جهة واحدة وسياقة واحدة (النار الى أعلا ، والتراب الى أسفل الخ) .

وثانيهما يتحرك بخلاف مقتضى عنصره ، وذلك مثل حركة الحيوان الطائر بجسمه الثقيل الى العلو في الجو .

فبيّن ان للحركتين علتين وانها مختلفتان إحداهما تسمى طبيعية ، وثانيها تسمى نفساً أو قوة نفسانية .

ب – دليل الادراك . والادراك ظاهرة تبدو على بعض الاجسام دون البعض الآخر بينما صفة الجسمية مشتركة بينهما جميعاً . فلا بد للأجسام الدراكة ان يكون ادراكها بقوى محمولة فيها زائدة على جسميتها صفتها الادراك . وهذه القوى بالضرورة قوى نفسانية .

ج – دليل الإنية ووحدة الذات . ان النفس رغم تعدد قواها وتنوع افعالها تظل واحدة . فإذا اقبلت على العلوم سمي فعلها علماً وسميت بحسبه عقلاً نظرياً ، واذا اقبلت على قهر القوى الذميمة سمي فعلها سياسة وسميت بحسبه عقلاً عملياً . وقد تستعد القوة النطقية في بعض الناس للالهام والوحي فتسمى بحسبه روحاً مقدساً . وفي هذا دلالة صريحة على وحدة النفس والترابط الكامل بين قواها المتعددة حتى لكأنها تسعى الى غرض واحد وتسير نحو غاية واحدة . فهذا النظام هو خير معبر عن طبيعة النفس .

والنفس هي ما يشير إليه الانسان حيث يقول انا . وهذه الأنية لا ترجع الى الجسم وظواهره وانما ترجع الى النفس وقواها . فعندما يقول

الانسان أنا مشيت وانا أكلت فانه لا يقصد حركة رجليه او فيه ، بل يقصد ذاته كلها ، فمهما تنوعت أحوالنا النفسية واختلفت فانها تصدر جميعاً عن شخصية واحدة وقوة عظيمة توفق بين المختلف وتوحد المؤتلف . ولولا هذه القوة لتضاربت الاحوال النفسية واختل نظامها ولطغى بعضها على بعض ، وما النفس من آثارها الا بمثابة الحس المشترك من المحسوسات المختلفة ، كلاهما يلم الشعث ويجمع الشمل ويبعث على النظام . وهذا الذي يلم الشعث ويجمع الشمل ويشير إليه الانسان بقوله (أنا) مبدأ مغاير لطبيعة البدن . فهو شيء وراء البدن وغير البدن ولا يتصف بصفة من صفات البدن .[1]

وهذا الدليل يشير الى فكرة الشخصية او الأنا أو وحدة الظواهر النفسية بلغة علم النفس الحديث ، فالأنا (أو النفس) هي التي تعمل على تكامل الوظائف النفسانية وهي التي توحدها وتربط بينها . وهذه الفكرة هي من الجدة ... والثبوت والذيوع والانتشار بحيث لا تحتاج الى فضل بيان .

د ـ دليل الديمومة واتصال الحياة الوجدانية . يقارن ابن سينا في هذا الدليل بين البدن الذي يظل عرضة للتغير والتبدل والتحلل والانتقاص، وبين النفس الثابتة المستمرة في ديمومتها واتصال نبض الشعور فيها . فالانسان يشعر بذاته شعوراً واضحاً يقينياً لا يعرف التوقف او الانقطاع، بحيث يعي ذاته هو هو في الزمان الماضي والحاضر بينما لم يبق جزء من بدنه دون تبدل او تحلل، والا لما اضطر الى الاغتذاء لتعويض ما فقد منه . يقول ابن سينا

« تأمل أيها العاقل في انك اليوم في نفسك هو الذي كان موجوداً جميع عمرك ، حتى انك تتذكر كثيراً مما جرى من احوالك . فأنت اذن ثابت مستمر لا شك في ذلك وبدنك واجزاؤه ليس ثابتاً مستمراً

---

١ ــ انظر الشفاء جـ ١ صفحة ٣٦٢ ـ ٣٦٣ ورسالة في احوال النفس الفصل الثاني .

بل هو ابـداً في التحلل والانتقاص . ولهذا لو حُبس عن الانسان الغذاء مدة قليلة نزل وانتقص قريب من ربع وزنه . وأنت تعلم بقاء ذاتك في هذه المدة بل جميع عمرك . فذاتك مغايرة لهذا البدن وأجزائه الظاهرة والباطنة »[1] .

ففي الانسان اذن مبدآن اثنان :

مبدأ مادي هو دائماً في تحلل وانتقاص بحيث لا يبقى منـــه شيء بعد مضي مدة معينة لولا ما يعوضه من غذاء فيحل محله ؛

مبدأ غير مادي لا يتحلل ولا ينتقص بل يبقى من اول عمر الانسان حتى آخره منساباً هو هو طوال حياته على سطح الارض ، فاذا مات توقف . هذا المبدأ هو النفس .

ومعنى ذلك ان الشعور أشبه بمجرى الماء في الوادي او بالتيار يهدر دون انقطاع . انه ديمومة متصلة لا تهدأ ، او زمان حي لا تقف نبضاته إلا بالموت . نعم ان ابن سينا لم يستعمل كلمة (تيار) او (ديمومة) ، ولكن هذا مؤدى كلامه . فليست العبرة بالألفاظ وانما العبرة بمعـــاني الألفاظ وما تؤدي اليه . وفكرة (الديمومة) او (التيار) عند استعمالها في وصف الشعور هي ايضاً من الأفكار الحديثة في علم النفس وأول من نادى بهـــا في الوقت الحاضر هنري برغسون في فرنسا ووليم جيمس في امريكا .

هـ – دليل الهُوي في الهواء او الخلاء . واخيراً يستدل ابن سينا على وجود النفس ببرهان ظريف مستحيل تجريبياً ، ولكنه يدل على سعـة خياله وقوة ابتكاره ، ليثبت ان الانسان لا يغفل عن وجود ذاته ولو غفل عن كل شيء . فحتى النائم في نومه والسكران في سكره لا تعزب ذاته عن ذاته وان لم يثبت تمثله لذاته في ذكره .

فهو يفترض شخصاً كأنه خُلق دفعةً وخُلق كاملاً ، ولكنه حجب

---

١ — رسالة في معرفة النفس الناطقة ، صفحة ٩ .

بصره عن مشاهدة الخارجات ، وخُلق يهوي في هواء او خلاء هُوياً لا يصدمه فيه قوام الهواء صدماً يحوج الى ان يُحس ، وفُرِّق بين اعضائه فلم تتلاق ولم تتماس . فهل ينتبه هذا الشخص الى ذاته وهل يثبت وجود ذاته ؟ بلى . فهو لا يشك في اثباته لذاته موجوداً دون ان يثبت مع ذلك طرفاً من اعضائه ولا باطناً من احشائه ولا قلباً ولا دماغاً ولا شيئاً من الاشياء من خارج . فكل ما يفعل انما هو ان يثبت ذاته من غير ان يثبت لها طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً ، بل ولو أمكنه في تلك الحال ان يتخيل يداً او عضواً آخر لم يتخيله جزءاً من ذاته ولا شرطاً في ذاته . ولما كان ما يَثبُت[1] غير الذي لم يَثبُت ، وما أُقِرَّ به[1] غير الذي لم يُقرّ به[2] ، كان للذات الذي اثبت وجودها خاصية لها ، هي هو بعينه ، وهي غير جسمه وغير اعضائه التي لم يثبت وجودها بل لم تخطر له على بال[3] .

فللانسان اذن مبدأ آخر غير بدنه لم ينتج القول به عن الحواس ولا عن طريق الجسم ، بل عن اصل آخر مغاير للجسم كل المغايرة ، هو مصدر حركته وحسه وتفكيره ، الا وهو النفس . فالانسان يستطيع ان يتجرد من كل شيء إلا من شعوره بذاته ، وبالتالي الا من نفسه التي بين جنبيه والتي يدركها ادراكاً حدسياً مباشراً لا يشك فيه لحظة ، على عكس الحقائق الاخرى التي لا تصل اليه الا بالواسطة ومن طريق معقد طويل غير حدسي وغير مباشر .

ان هذا البرهان مع طرافته واستحالته تجريبياً ، ورغم انه مناقض لمعطيات التجربة على الحيوان ، لأننا إذا عطلنا الحس وعزلنا الكائن الحي عن جميع المنبهات والمثيرات تعطلت ايضاً العمليات النفسية جميعاً ـ اقول

---

١ – اي وجود الذات .
٢ – اي وجود الاعضاء .
٣ – انظر الشفاء ج ١ صفحة ٢٨١ والاشارات القسم الثاني صفحة ٣٢٠ .

ان هذا البرهان رغم كل ما يقال فيه هو الذي استخدمه ديكارت لإثبات وجوده وهو الذي أوحى إليه بدون شك تفرقته المشهورة بين الفكر والامتداد . ففي رأي ابن سينا كما في رأي ديكارت ان الكون مؤلف من نفس وجرم او من فكر وامتداد ؛ وفي نظر ابن سينا كما في نظر ديكارت يمكن للانسان ان يتجرد من كل شيء الا من شعوره بذاته . فهذا الشعور هو الحقيقة الوحيدة التي يدركها ادراكاً حدسياً مباشراً لا يشك فيه لحظة ، لان عملها هو من الوضوح والبروز والدأب بحيث يصادفه الانسان انىّ اتجه وكيفما التفت ، حتى لقد غدا كلُّ شيء يشهد بوجودها وينطق بحقيقتها . فالتأمل والتفكير والإنية وإعمال العقل كل أولئك يدل على وجود النفس دلالة قاطعة . وعندما أعلن ديكارت مقالته المشهورة « انا أفكر ، اذن فانا موجود » إنما كان ينطق بلسان ابن سينا ويورد آراءه ، بعد ان سبر غورها واستخلص زبدها وأعاد صياغتها في قالب جديد وحلة قشيبة تبدو منقطعة الصلة بما تقدمها ، ولا حرج عليه في ذلك ، بل هنا تكمن عبقريته . فالقرائن كثيرة على تأثر ديكارت بابن سينا [1] . وليس لهذا كبير اهمية في نظرنا . فليست العبرة بالاقتباس والنقل وانما العبرة كل العبرة بما يصيب الاقتباس والنقل من تصاريف الاحوال وما يجري عليها من تغيير وتبديل . والحق نقول ان ما أخذه ديكارت عن ابن سينا قد تصرفت فيه الاحوال تصرفاً ضاعت فيه المعالم وانطمست الملامح . وهنا موطن القرائح وسر العبقريات .

ماهية النفس . ــ والآن ما طبيعة النفس وماذا عساها ان تكون ؟ أجوهر هي أم عرض ؟ يجيب ابن سينا بانها جوهر قائم بذاته مستقل عن البدن مغاير له . فلو كانت عرضا للجسم لقام الجسم بدونها ولوجد قبلها ولظل موجوداً بعدها . والحال ليس كذلك . لانها يمكنها هي ان

---

١ ــ انظر مثلاً مقالة عن ابن سينا وديكارت للعلامة فورلاني في مجلة Islamica المجلد الثالث صفحة ٥٣ ــ ٧٢ ، ليبسك ١٩٢٧ .

تقوم بذاتها بدون الجسم ، واما الجسم فلا يقوم إلا بها لأنها كمال له . فالجسم محتاج الى النفس كل الاحتياج ، على حين انها هي لا تحتاج إليه . فلا يتعين جسم ولا يتحدد الا اذا اتصلت به نفس خاصة ، بينما النفس تظل هي هي ، سواء اتصلت بالجسم او لم تتصل . فلا يمكن ان يوجد جسم بدون النفس لأنها مصدر حياته وحركته . واما النفس فيمكنها ان تعيش بمعزل عنه . ولا ادل على هذا من انها متى انفصلت عنه تغير وأصبح جثة هامدة ، بينما هي بالانفصال والصعود الى العالم العلوي تحيا حياة كلها بهجة وسعادة . فالنفس إذن جوهر قائم بذاته ـ لا عرض من اعراض الجسم ـ هو الذي يتصرف في اجزاء البدن ثم في البدن [1] .

هذا ما استقر عليه رأي ابن سينا اخيراً . ولكننا نجد له رأياً آخر مؤداه ان النفس جوهر وصورة في آن واحد : جوهر في حد ذاته وصورة من حيث صلتها بالبدن . لكن هذا القول الذي جمع فيه ابن سينا بين رأيي الحكيمين عندما كان خاضعاً لتأثير الفارابي ، لا يعبر عن رأيه النهائي ، بل انه كان كلما ازداد استقلالاً ونضوجا مال الى الرأي الأول وتقرير جوهرية النفس .

واذا كانت النفس جوهراً فأي جوهر هي ؟ ان النفس ليست اي جوهر اتفق ، فهي ليست مثلا جوهراً مادياً خسيساً وانما هي جوهر روحاني شريف . والدليل على انها من الجواهر الروحانية ادراكها المعقولات والمعاني الكلية واشتمالها عليها ، وليس هذا من شأن الاجسام .

ان الحس لا يدرك صرف المعنى ولا يدرك الصورة الا في المادة والا مع علائق المادة وعوارضها المحسوسة من كم وكيف وأين ووضع . اما النفس فهي التي تتمكن من تصور المعنى بحده وحقيقته منفوضاً عنه اللواحق الغريبة . فليس من شأن المحسوس بما هو محسوس ان يعقل ، ولا من

---

١ ــ انظر الشفاء جـ ١ صفحة ٢٨٥ والاشارات ٣٢٥ ـ ٣٣١ .

شأن المعقول – بما هو معقول – أن يحس . ان الصور المعقولة إذا وُجدت في العقل لم تكن ذات وضع بحيث تقع إليها اشارة تجزؤ او انقسام او شيء مما أشبه هـــذا المعنى ، فلا يمكن ان تكون في جسم . فلا يجوز اذن ان تكون الذات القابلة للمعقولات قائمة في جسم البتة ولا عقلها بكائن في جسم .

فالنفس هي التي تجرد الكليات عن الكم والأين والوضع وتستخلصها من الجزئيات ، فلا يمكن ان تنقلها من حيز لتضعها في حيز آخر ، اذ لن يصير الكلي كلياً ولا المعقول معقولاً بالفعل إلا اذا انتزع من المكان وفُهم في ذاته بعيداً عن عوارض المادة . وعلى كل حــال ان المعقولات بسيطة لا تقبل القسمة بحـــال ، فكيف تُتَصوّر شاغلة لحيز منقسم ؟ واذا بطل هذا فالجوهر الذي تحل فيه المعقولات روحاني غير موصوف بصفات الاجسام وهو ما نسميه النفس الناطقة .

ومن البراهين التي تدل على هذا المطلوب ايضاً ان النفس انما تتصور المعقولات بذاتها لا بمشاركة الجسم . ان كل ما ادرك شيئاً بمشاركة الجسم فلا بدّ ان يرد عليه الكلال والضعف كلما تكررت عليه مدركات شاقة ، لِوَهْيِ الآلة (العضو) وتغيرها عن قوتها لمـــا اعتراها من المشقة في استعمال القوى اياها . ولذلك تضعف القوة الباصرة منها (كلما) ادمنت النظر الى صورة الشمس ، والقوة السامعة اذا تكرر وصول الاصوات القوية اليهـــا ، بينما القوة المتصورة للمعقولات (او النفس) على عكس ذلك ، اذ انها بدلاً من ان تضعف بالمعقولات الشاقة كما يضعف الجسم بالمحسوسات الشاقة اذا بها تصير على فعلها أقوى وأشد مراساً كلما أمعنت في ممارسة المعقولات الشاقة . فان ادامتها للتعقل وتصورها للأمور الأقوى يكسبها قوة وسهولة قبول لما بعدها مما هو أضعف منها . فان عرض لها في بعض الاوقات ملال او كلال فذلك لاستعانة العقل بالخيال المستعمل للآلة التي تكلّ هي فلا تخدم العقل ، ولو كان لغير هذا لكان يقـــع

دائماً – وفي اكثر الاحوال – الامر بالضد . فاذن النفس مدركة بذاتها وليس لها الى الآلة حاجة .

ويمكن ان يقال في هذا المعنى ايضاً ان الجسم اذا استوفى سن النمو وسن الوقوف اخذ في الذبول والتنقص وضعف القوة وكلال المنّة ، وذلك عند الانافة على الاربعين سنة . ولو كانت القوة الناطقة العاملة قوة جسمانية آلية لكان لا يوجد احد من الناس في هذه السن إلا وقد أخذت قوته تنتقص . ولكن الأمر في اكثر الناس على خلاف هذا . بل العادة جرت في الأكثر انهم يستفيدون ذكاء في القوة العاقلة وزيادة بصيرة .

وهكذا فإذا كانت جميع الأجسام مشتركة في الجسمية مفترقة في التمكن من تصور المعقولات ، وإذا كان الجسم لا يقوم على تصور المعقولات وإذا لم يكن قوام القوة النطقية بالجسم والآلة ، فإذن إنما توصف الأجسام بانها تتصور المعقولات بقوى موضوعة فيها ، وهذه القوى انما تتصور بذاتها بلا مشاركة الجسم . فإذن هي بذاتها صالحة لأن تكون محلاً للصور العقلية . وما هذا وصفه فهو جوهر روحاني معقول .[1]

حدوث النفس . – أما عن حال النفس قبل حلولها في البدن فالمختار فيها عند ابن سينا انها تحدث عند حدوث بدن يصلح أن يكون آلة النفس ومملكة لها ، هنالك تحدث العقول المفارقة النفس الجزئية وتُلحقها بالبدن المقرّر لها . فهي إذن مخلوقة حادثة توجد بوجود البدن وليست قديمة سابقة عليه . وآية حدوثها انها لا تتخصص ولا تتميز الا بواسطة البدن فلا يمكن تصور وجودها قبله ؛ إذ لو وُجدت النفس قبل البدن فأما ان تكون متكثرة الذوات بتكثر الابدان او أن تكون ذاتاً واحدة لجميع الأبدان ، وكلاهما باطل !

فأولاً لا معنى لتكثرها لأن النفوس ذات ماهية واحدة ولا تختلف احداها عن الاخرى الا بالمحل الذي يقبل الماهية ويخصصها ويميزها بعضها

---

١ – انظر النجاة صفحة ٢٨٠ – ٣٠٠ ؛ مبحث عن القوى النفسانية صفحة ٧٠ – ٧١ .

عن بعض وهو البدن . فالتكثر انما يكون عند الاختلاف في الماهية ، فلو كانت هناك ماهيات متعددة للنفس لكان هناك نفوس كثيرة . اما وإن الانفس ليس لها الاماهية واحدة فعلام تتكثر ؟ فالنفوس إنما تتغاير لامن جهة الماهية التي لا تقبل اختلافاً ذاتياً وإنما من جهة قابل الماهية أو المنسوب إليه الماهية بالاختصاص وهذا هو البدن . فالبدن انما تتغاير النفوس وتتكاثر وبه انما تتخص وتتمايز . فما دامت مجرد ماهية لم تتخصص بمخصص فكيف تتعدد ؟ فلو كان يجوز ان تكون النفوس الانسانية موجودة قبل وجود آلة تستكمل وتفعل لكانت معطّلة الوجود ، ولا شيء معطّل في الطبيعة . ولكن اذا حصل التهيؤ للنسبة والإستعداد للآلة حدث من العلل المفارقة شيء هو النفس . فلولا البدن ما كان من الممكن لنفس أن تختلف عن نفس اخرى .

وكما أنه لا معنى لتكثرها كذلك لا معنى لوحدتها ، اي لاشتراك الناس جميعاً في نفس واحدة تنبث في أجسام كثيرة ، لانه اذا حصل بدنان حصل في البدنين نفسان ، فأما ان يكونا قسمي تلك النفس الواحدة فيكون الشيء الواحد الذي ليس له عظم وحجم منقسماً بالقوة ، وهذا ظاهر البطلان ، واما أن تكون النفس الواحدة بالعدد في بدنين وهذا لا يحتاج أيضاً الى كثير تكلف في إبطاله . فضلاً عن ان النفس ماهية بسيطة ، والبسيط لا يتجزأ ؛ وهي صورة جسد بعينه فلا يمكنها ان تكون في الوقت نفسه صورة جسد آخر .

فقد صحّ اذن ان النفس تحدث كلما حدث البدن الصالح لاستعمالها إياه ، ويكون البدن الحادث مملكتها وآلتها التي تتجلى فيها قواها المختلفة . [1]

وهكذا فالنفس واحدة بالنوع كثيرة بالعدد . فهي ذات طبيعة واحدة متجانسة ، الا انها عندما تحل في البدن تتأثر بخصائصه وتكتسب هوية شخصية . وبذلك فهي تنفرد ـ الى جانب ماهيتها العامة ـ بخصائص

---

١ ـ انظر النجاة ، صفحة ٣٠٠ ـ ٣٠١ .

ذاتية تميزها من غيرها بحكم اتصالها بالبدن وتفاعلها معه وتأثرها به تأثراً يطبعها بطابع فردي لا يزول مع الأيام، بل من شأنه ان يؤدي الى بقائها – بعد مفارقة البدن – بكامل شخصيتها وإنيتها الفردية.

ورأي ابن سينا في هذه المسألة لم يتغير، لأننا كما نجده في (النجاة) وهو تلخيص (الشفاء) نجده في (الاشارات) وهو آخر كتبه. لكن هناك قصيدة لابن سينا تعد من عيون الشعر العربي بديباجتها ونَفَسها، توهم ابياتها وجود النفس قبل البدن. فهو في قصيدته (العينية) يحكي قصة النفس ويصف هبوطها* وحلولها في البدن بعد ان كانت في عالم المُثُل. فيرمز لها بورقاء (حمامة) تهبط بغنج ودلال من المحل الارفع في نقاب شفاف وغلالة لطيفة، تخفى على البصر دون البصيرة. لقد انفت النفس بادىء ذي بدء ان تتصل بأجسامنا الثقيلة المظلمة ووصلت اليها على مضض. فاذا دخلت هذا السجن المظلم والطلل البالي دخلته غاضبة مكرهة، ثم لم تلبث بعد اتصالها به ان تنسى عهوداً قطعتها على نفسها في العالم الأعلى، فتألف الحياة في العالم الأسفل ويغلبها البكاء على ذكرياتها الاولى، اذ تقع في الشرَك الكثيف كما يقع الطير فيعوقها ذلك عن الصعود الى العالم الروحاني، وبهذا تبتعد عن تحصيل الكمالات وتقبل على مباذل الحياة. حتى اذا قرب مسيرها الى عالمها وخلاصها من البدن سجعت وقد كُشف الغطاء عنها فرأت ما ليس يُدرَك بالعيون الهاجعة الناعسة.

هبطت اليك من المحل الأرفع	ورقاء ذات تعزز وتمنع
محجوبة عن كل مقلة ناظر	وهي التي سفرت ولم تتبرقع
وصلت على كره اليك وربما	كرهت فراقك وهي ذات تفجع
انفت وما انست فلما واصلت	ألفت مجاورة الخراب البلقع
وأظنها نسيت عهوداً بالحمى	ومنازلاً بفراقها لم تقنع
حتى اذا اتصلت بهاء هبوطها	عن ميم مركزها بذات الأجرع [1]

١ – الاجرع رملة لا تنبت شيئاً، كناية عن عالم الاجسام.

علقت بها ثاء الثقيل فأصبحت ... بين المعالم والطلول الخضّع
تبكي اذا ذكرت عهوداً بالحمى ... بمدامع تهمي ولما تقلع
وتظل ساجعة على الدّمن[1] التي ... درست بتكرار الرياح الأربع[2]
اذ عاقها الشرك الكثيف وصدها ... قفص عن الاوج الفسيح المربع
حتى اذا قرب المسير الى الحمى ... ودنا الرحيل الى الفضاء الأوسع
سجعت وقد كشف الغطاء فأبصرت ... ما ليس يدرك بالعيون الهجّع
وغدت مفارقة لكل مخلف ... عنها حليف الترب غير مشيّع
وبدت تغرد فوق ذروة شاهق ... والعلم يرفع كل من لم يُرفع

وهنا يتساءل ابن سينا عن الحكمة من هبوط النفس من مركزها الشريف الشامخ الى هذا الحضيض الوضيع. عجيب امر هذه النفس حقاً:

فلأي شيء أهبطت من شامخ ... عال الى قعر الحضيض الأوضع؟
ان كان اهبطها الإله لحكمة ... طويت عن الفطن اللبيب الأروع
فهبوطها – ان كان ضربة لازب ... لتكون سامعة لما لم تسمع
وتعود عالمة بكل خفية ... في العالمَيْن – فخرقها لم يرقع

والمناقشة هنا لا تجدي، فليعمد ابن سينا الى خياله عساه يسعفه بصورة جميلة من صور الطبيعة الساحرة يصور بها النفس. وسرعان ما يجد هذه الصورة في البرق الخاطف بين السحب يلمع ويختفي ولا تلبث العين ان تنساه، وهكذا النفس:

فكأنها برق تألق بالحمى ... ثم انطوى فكأنه لم يلمع!

هل معنى هذا ان النفس قديمة وانها كانت موجودة قبل حلولها في البدن كما يقول افلاطون؟ كلا. فإن ابن سينا لم يخالف افلاطون في شيء كمخالفته له في هذه المسألة. فالنفس مخلوقة حادثة ولا توجد الا عند وجود البدن. فكيف نوفق اذن بين الفلسفة الرسمية لابن سينا وبين

---

١ – الدمن هي آثار الدار، كناية عن البدن.
٢ – الرياح الاربع هي العناصر الاربعة.

قصيدته (العينية) ؟

لقد حار المفكرون امام هذه الظاهرة واتخذوا منها اراء عدة :

فنهم من حاول ان ينكر صحة نسبة القصد الى ابن سينا ، ومنهم من فسر هبوط النفس تفسيراً مجازياً لا حقيقياً ، فذكر ان العبارة « المحل الأرفع » انما تدل على رفعة النفس ورغبتها في السمو بالبدن . هل يمكن ان تكون اراء ابن سينا في هذه المسألة قد تطورت ، كأن يكون عندما نظم القصيدة خاضعاً لتأثير أفلاطون خضوعاً كلياً ، فكان يقول بوجود النفس قبل البدن ثم تطور رأيه بعد ذلك؟ لكن تقدم معنا ان رأي ابن سينا في هذه المسألة لم يتغير اذ اثبته في (الشفاء) و (النجاة) و (الاشارات) ، اللهم إلا أن يكون قد نظمها قبل تأليف هذه الكتب بكثير . وقد تكون القصيدة تعريضاً لبقاً بافلاطون تم عنه الابيات الخمسة الأخيرة ، ونقداً له من طرف خفي دون أن يجرؤ على ذكر اسمه لما له من المنزلة الكبيرة في نفسه وفي نفس كل من يعترف بفضله . وبذلك يكون القسم الاول من القصيدة استعراضاً لنظرية افلاطون ، والابيات الخمسة الأخيرة تعريضاً به . وكأن لسان حاله يقول ان القصيدة لا تحتاج الى معالجة جدية فليعالجها بشيء من اليسر المضاف الى تهكم لبق . بل ربما سقط من القصيدة أبيات تشير إلى افلاطون صراحة فاستعيض عنها بأبيات منحولة . والذي يضفي على هذا الاحتمال بعض القيمة عدم وجود نص واحد للقصيدة انعقد الاجماع عليه : فقد اختلفت المصادر في ترتيب معانيها ورواية ألفاظها ، كما ان هناك نقصاً في ابياتها في مصدر وزيادة في مصدر آخر . وهناك احتمال أخير يمكن قبوله ايضاً وهو انه يجب النظر الى هذه القصيدة على انها قطعة ادبية رمزية تتمشى مع المنحى الرمزي لابن سينا قبل أن تمثل وجهة نظر فلسفية توزن فيها الاقوال بما توزن به نصوص الفلاسفة ويجري عليها احكامها . فالشاعر قد يبالغ في بعض الأمور ويتجوز في بعض اخر ، وقد يتخيل غير الواقع واقعا ويقول ما لا يعتقد، حرصاً على نكتة او نادرة،

وينظم المعنى ولا يخطر في باله ما يترتب عليه ، ويقول ما لا يفعل ، ويهيم في كل واد ، وقد يعرض نفسه المؤاخذة في كلامه ليعرب عن معنى استجاده او غرض يريده ، بل قد يجوز ألا ينتبه الى ما في اقاويله من من تعارض . وهذا يقع دائما لجميع المفكرين والفلاسفة في منثور كلامهم فضلاً عن ان يقع في منظومه .

العلاقة بين النفس والبدن . — كانت هذه العلاقة ولا تزال عقدة العقد في تاريخ الفلسفة كلها . ولقد اختلف الفلاسفة والعلماء في شأنها اختلافاً كبيراً . وأكثر المذاهب انسجاماً وأبعدها عن التناقض هو المذهب الذي يقوم على افتراض مبدأ واحد :

فإما إقرار تام بالمادية الشاملة التي تنكر وجود النفس وترجع الظواهر العقلية الى اصل واحد هو الجسم بصورة عامة والمخ والأعصاب بصورة خاصة ، وبذلك يكون العقل والنفس مظهرين من مظاهر النشاط الجسمي ، وبتعبير أدق من مظاهر النشاط العصبي في الجسم ؛

وإما اعتراف جازم بالمثالية العتيدة التي تنكر ظواهر الاجسام او على الاقل تحتقرها وتزري بها ، توكيداً للعقل وفعله الشامل في كل شيء . فلا موجود إلا هو ولا حقيقة إلا إياه ، وكل ما عداه أخيلة وأوهام او على الاقل ظواهر وتجليات للعقل الانساني او العقل الكلي .

لكن المذاهب المعتدلة في النفس تتوسط بين الطرفين وتقول بالثنائية . فالثنائيون يقولون بالجسم والنفس معاً ويؤكدون وجود كليهما . ولذلك فلا بد ان يربطوا احد الطرفين بالآخر ويفسروا الصلة القائمة بينهما .

وابن سينا من انصار هذه الثنائية كما بيّنا : فالجسم والنفس عنده متصلان اتصالاً وثيقاً يتبادلان العون والمساعدة دون انقطاع . فلولا النفس ما كان الجسم ، فانها مصدر حياته والمدبّرة لأموره . ولولا الجسم ما كانت النفس ، فان استعداده لقبولها شرط لوجوده وهي تستخدمه وتعوّل عليه في أداء مهامها . وحسبنا دليلاً على ذلك ظاهرة التفكير التي هي

كال النفس ، فالتفكير لا يتم إلا ان ارفدته الحواس . وللتفكير أثر بالغ في البدن فالهيئات (الآثار) التي تسبق الى النفس قد تهبط منها الى البدن فتحدث تغييراً فيه ، كما ان الهيئات والكيفيات التي تسبق الى البدن قد تصعد الى النفس فتؤثر فيها . كيف لا وأنت تعلم ما يعتري مستشعر الخوف من سقوط الشهوة وفساد الهضم والعجز عن افعال طبيعية كانت مؤاتية . وكذلك وهم الماشي على جذع معروض فوق فضاء فانه يفعل في ازلاقه ما لا يفعل وَهم مثله والجذع على قرار . وكثيراً ما يتبع اوهام الناس تغيُّر المزاج مدرجاً او دفعة [1] .

فاذا ثبت ان هناك اتصالاً بين الجسم والنفس وتأثيراً متبادلاً فكيف يتم هذا التأثير وكيف يلتقي الجسمي بالنفسي ؟

المعلوم ان ابن سينا كان طبيباً وكانت له تجارب غزيرة في هذا الباب ، فمن الطبيعي ان تكون تجاربه معوَّلهُ في الاجابة عن هذا السؤال . فالدماغ عنده مركز لكثير من قوى النفس : فالحس المشترك مركزه اول التجويف المقدم من الدماغ ، والمصورة في آخره ، والمخيلة في اول التجويف الاوسط ، والوهم في نهايته ، والحافظة في التجويف الاخير .

ولقد تأثر ابن سينا في هذه النظرية بدون شك بالفارابي الذي يرجح أنه أخذها عن بوزيدونيوس (Poseidonius) وثامسطيوس (Themistius) من رجال القرن الرابع للميلاد . فهما اول من قال بتركيز قوى النفس في مناطق خاصة من الدماغ . ثم اخذ العرب بهذه النظرية . فقد رأينا نواتها عند الفارابي ثم توسع فيها ابن سينا ومنه انتقلت الى اغلب الاطباء والفلاسفة المسلمين والمسيحيين في القرون الوسطى .

ويؤخذ على ابن سينا في هذه النظرية انه لم يبين لنا كيف يتصل الجسم بالنفس وكيف يتم التفاعل بينهما عن طريق تجاويف المخ المذكورة . وفضلاً عن ذلك ، اذا كانت النفس ليست بجسم ولا تنطبع في جسم

---

١ — انظر الاشارات ، النمط العاشر خصوصاً ، صفحة ٨٥٥ - ٨٦٠ .

ولا تقبل الخير فأين هي من هذه التجاويف وكيف يتأتى لها ان تشغل حيزاً فيها ؟

ولابن سينا نظرية اخرى في تفسير الصلة بين النفس والبدن وهي نظرية الروح الحيواني . والروح الحيواني جسم بخاري لطيف يخرج من القلب وينتشر في البدن كله ليمدّ الاعضاء بالحرارة الضرورية للحياة . وإذ كان الروح ألطف الاجسام وأرقها فهو اصلح الامكنة في جسم الانسان لتتعلق به القوى النفسانية . وبواسطة هذا الروح المنبث في الاعصاب تتوزع القوى النفسانية في الاعضاء والمراكز المخصصة للأفعال النفسية المختلفة . فليس الذي يحسّ فينا هو الروح وإنما الذي يحسّ هو القوة النفسانية الحساسة الموجودة في الروح . فالروح مَرْكب القوى النفسانية ومطيتها اذا صحّ التعبير . انه له بمثابة المادة من الصورة . ثم انه هو الذي يربط قوى النفس وانفعالاتها بعضها ببعض ، فيحمل الى اعضاء الحس القوى الحساسة وينقل منها التأثيرات الحسية الى الدماغ ، كما ينقل الاوامر الحركية من مراكز الدماغ الى اعضاء الحركة .

●

هذا وليس ابن سينا اول من قال بالروح الحيواني . فاليونان الاولون قد سبقوه الى القول بما يشبهه وهو البنوما (Pneuma) الذي توسع فيه ابن سينا . فديوجين الابولوني (Diogene d'Appolonie) يرى أن التفكير يتولد عن الهواء الذي يجري في الشرايين مع الدم خلال جميع أجزاء البدن [١] . ولم ينظر اكثر الحكماء الى البنوما على انها قوة حيوية فحسب ، بل نظروا اليها ايضاً على انها هي النفس ذاتها [٢] . وكان جالينوس يرى ان القلب يستقبل البنوما من الرئتين ومن الشرايين ، ثم يدفع بها بعد ان تختلط بهواء

١ — انظر محمد عثمان نجاتي : الادراك الحسي عند ابن سينا صفحة ٦٢ - ٦٦ .

٢ — بول جانيه وجبريل سياي ، مشكلات ما بعد الطبيعة (الترجمة العربية) صفحة ١٢٣ .

التنفس الى المخ ، فيصبح حينئذ هواءً لطيفاً او بنويما حية . وتتحول البنويما الحية في تجاويف المخ الى بنويما نفسية اكثر دقة ولطافة من البنويما السابقة [١] لكن جالينوس لم يذكر لنا ما اذا كانت هذه البنويما النفسية هي النفس ذاتها ، إذ يكفي ان تكون في رأيه الشرط الاساسي للحياة .

وهكذا كانت فكرة البنويما عند اليونان معقد الصلة بين النفس والبدن وبين الروح والنفس . ولعل قسطا بن لوقا البعلبكي ، المترجم المشهور هو اول من ادخل هذه الفكرة الى العالم العربي في مبحثه (رسالة في الفرق بين النفس والروح) . فالنفس في رأيه جوهر روحي بسيط غير قابل للفناء ، والروح جسم لطيف يشرف على اعمالنا العضوية والعقلية . فاذا ما توقف عن الحركة كان الموت . فالروح اذن هو أداة النفس وبواسطته يتحرك الجسم ويقبل الادراك [٢] .

وقد كُتب لهذه النظرية ان تحيا طويلاً بفضل ابن سينا ، فمنه انتقلت الى الفلسفة المسيحية ثم امتدت الى التاريخ الحديث واستقرّت عند ديكارت . فالروح الذي قال به ابن سينا لا يختلف في شيء عن الارواح الحيوانية التي يقول بها ديكارت : كلاهما جسم لطيف حار خفيف الحركة يبدأ من القلب ويتدفق في الاعصاب ، وهو سبب الاحساسات والحركات الحيوانية بل وبعض الظواهر النفسية . والقلب عند الفيلسوفين مصدر النشاط الحيواني ومركز القوى النفسية . فالقلب إذن هو العضو الرئيس الذي يلتقي فيه الروحي بالمادي والعقلي بالجسمي ، ويليه الدماغ . وهذا ما كان يقول به الفارابي ايضاً . فالقلب عنده هو العضو الرئيس الذي لا يرأسه من البدن عضو آخر ، وهو ينبوع الحرارة الغريزية وعنه ينبث الروح الحيواني الغريزي في العروق الضوارب ، كما مرّ معنا .

وكما لم يبين ابن سينا كيف يتم الاتصال بين الجسمي والنفسي في تجاويف

---

١ — المصدر السابق صفحة ١٦٤ - ١٦٥ .

٢ — انظر الدكتور ابراهيم مدكور : في الفلسفة الاسلامية صفحة ٢٢٠ .

المخ كذلك هو لم يبين لنا كيف يكون الروح الحيواني همزة الوصل بين البدن والنفس وكيف يؤثر احدهما في الآخر، ما دامت النفس جوهراً روحياً لا يقبل الحيز وليس بجسم ولا ينطبع في جسم.

وعلى كل حال لم يكن ابن سينا اول من قال بالثنائية بين الجسم والنفس كما لم يكن بالتالي اول من اخفق في تفسير الصلة بينهما. ويظهر ان هذه الصعوبة ملازمة لجميع المذاهب الثنائية من لدن الفلاسفة اليونان حتى فلاسفة العصر الحديث وعلماء النفس في الوقت الحاضر. ان الثنائية إنما هي نتيجة القول بالتعارض المطلق بين النفس والبدن. فكأن كل من يقول بها يضع في نفس الوقت عقبة في سبيل ايجاد أي صلة بينهما، ما دام يفترض في الاصل مغايرة طبيعة احدهما لطبيعة الآخر، وإلا لما اضطر الى القول بالثنائية بل لقال بالواحدية. فكل ثنائية تنطلق — من حيث لا تشعر — من عدم قيام أي إمكانية للتوفيق بين طرفيها، ثم تحاول بعد ذلك ومع ذلك ايجاد نوع من التوفيق بينهما. فهي تريد ان تعطي بإحدى يديها ما اخذته باليد الاخرى! وهكذا تسد على نفسها المنافذ وتقضي على كل امل في الوصول الى حل. ومعنى ذلك انه لا حل لهذه المسألة إلا في المذاهب الواحدية سواء كانت مادية او مثالية، وعلى ذلك فكل محاولة للتوفيق بين النفس التي ليست جسماً ولا تقبل أي صفة من صفات الجسمانية، وبين الجسم الذي ليس نفساً ولا يقبل أي صفة من صفات النفسانية إنما هي شقشقة فارغة وعبث ضائع وسراب خادع! فليس اغرب من التوفيق بين طرفين متنافيين هما بحكم التعريف لا يقبلان أي توفيق.

خلود النفس. — لم يتردد ابن سينا في القول بخلود النفس كما تردد الفارابي من قبله. فمع ان النفس تحدث بحدوث البدن إلا انها لا تفسد بفساده، فليس يجب من حدوث شيء مع شيء ان يبطل ببطلانه. إنما يكون ذلك اذا كانت ذات الشيء قائمة بذلك الشيء وفيه. وقد تحدث امور عن امور، وتبطل هذه الامور وتبقى تلك اذا كانت ذواتها غير

قائمة فيها ، لا سيما اذا كان مفيد الوجود لها شيئاً آخر غير الذي إنما تهيأ إفادة وجودها مع وجوده . ومفيد وجود النفس شيء غير جسم ولا قوة في جسم ، بل هو لا محالة جوهر آخر غـــير جسم . انه جوهر روحاني شريف مفارق[1] .

وأقرب الفلاسفة اليونان الى ابن سينا في هـــذه المسألة هو افلاطون الذي عني بالخلود عناية كبيرة فوقف عليها محاورة كاملة من محاوراته هي محاورة (الفيدون) او (الفادن) كما يسميها العرب . فلقد انكر ابن سينا — كأفلاطون — فناء النفس وانحلالها ولكنه ابطل التناسخ الذي اخذ بـه افلاطون . لكن أدلة ابن سينا على الخلود ليست هي نفس أدلة افلاطون وإنما هي تختلف عنها وإن كانت مستوحاة منها وتدين لهـا بالكثير من معانيها . لقد كانت مجرّد أداة في يد صنّاع . وليس في هذا انكار لفضل افلاطون بل فيه إثبات لشخصية ابن سينا . فلا تعارض بين الأمرين .

وهناك اربعة أدلة على خلود النفس يمكن ان نسميها : أ) دليل المغايرة . ب) دليل البساطة . ج) دليل الاشتقاق . د) دليل الاحلام . فلنتحدث عن كل واحد منها .

أ) دليل المغايرة . يؤكد ابن سينا ان جوهر النفس الذي هو الانسان على الحقيقة لا يفنى بفناء الجسد ولا يبلى بعد المفارقة عن البدن ، بل هو باق لأن جوهره مغاير لجوهر البدن وأقوى منـه ، فهو محرّك هذا البدن ومدبّره ومتصرّف فيه ، والبدن منفصل عنه تابع له . فكل شيء يفسد بفساد شيء آخر لا بدّ ان يكون متعلقاً به نوعاً من التعلق . والنفس في جوهرها مغايرة لجوهر البدن ، فليست معلولة له ولا تعلق لها بـه حتى تتأثر بما يحدث له ، وإنما وجوده متعلق بمبادىء أخَر لا تبطل ولا تستحيل . فسواء بقي البدن ام فني فإنها لا تتأثر به ، انه هو الذي يتأثر بهـا إذ هي تدبّره وتقوده الى الفعل والإدراك ، فعلاقتها معه ليست علاقة ارتباط

---

[1] — انظر الشفاء المقالة الخامسة فصل ٤ صفحة ٢٢٨ والنجاة المقالة السادسة صفحة ٣٠٥.

وتلازم بل علاقة إشراف وسيطرة ، انها تشرف عليه إشراف السيد على المسود والسائس على المسوس او قل ان صلتها بـه إنما هي صلة الجوهر بالمضاف . فالنفس من مقولة الجوهر وصلتها بالبدن من مقولة المضاف . والإضافة اضعف الاعراض لأنـه لا يتم وجودها بموضوعها بل يحتاج الى شيء آخر هو المضاف اليـه . فكيف يبطل الجوهر القائم بنفسه ببطلان اضعف الاعراض المحتاج اليه . ومثاله من يكون مالكاً لشيء متصرّفاً فيه ، فإذا بطل ذلـك الشيء لم يبطل المالك ببطلانه . إذ لا يقدح في شخص المالك ما يُصيب ملكه من فساد كما لا يقدح في السيد ان يهلك مسوده [١].

ب) برهـان البساطة . انـ النفس جوهر بسيط ، والبسائط لا تقبل الفسـاد ، وبالتالي لا تنعدم متى وجدت . وذلك بأن ما يقبل الفساد ينبغي ان يكون فيه جانبان اثنان : جانب القوة والفعل . وهذا محال في البسائط لأن حصول امرين متنافيين لا يكون إلا في محلين متغايرين . وقـد ثبت ان النفس جوهر بسيط وإنها حياة بفطرتها وطبيعتها ، فلا يمكن ان يكون فيها استعداد للفناء ولا ان تقبل الفسـاد [٢] .

ج) دليل الاشتقاق . ثم انـ النفس من عالم العقول المفارقة والنفوس الفلكية ، وهذه باقية خالدة لا تقبل الفسـاد أو الفناء . ولما كان المعلول يبقى ببقاء علته فالنفس التي هي معلولة للعقول المفارقة والنفوس الفلكية تبقى ببقاء عللها فإذا فسد البدن لسبب يخصه هو من تغير المزاج او التركيب فـلا تفسـد هي بفسـاده إذ لا تعلق لها في الوجود بالبدن بـل تعلقها في الوجود بالمبادىء الأخر التي لا تـستحيل ولا تبطل [٣] .

د) دليل الأحلام . اذا نام الانسـان بطلت عنـه الحواس والإدراكات وصار امره كالميت ، ولكنه مع ذلك يرى الاشياء ويسمعها ، بـل يدرك

---

١ ــ انظر النجاة ، صفحة ٣٠٣ ورسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها ، الفصل الثاني

٢ ــ انظر النجاة ، صفحة ٣٠٣ ــ ٣٠٤ .

٣ ــ انظر الشفاء صفحة ٢٢٨ .

الغيب في الرؤيا الصادقة . وهذا برهان قاطع على ان جوهر النفس غير محتاج الى البدن بل هو يضعف بمقارنته ويتقوى بتعطله وبالتالي لا يفسد بفساده [١] .

فالنفس إذن خالدة ، وحلولها في البدن إنما يكون الى اجل مسمى . فإذا مات البدن وخرب تخلص جوهر النفس عن جنس البدن . فإذا كان كاملا بالعلم والحكمة والعمل الصالح انجذب الى الانوار الإلهية وأنوار الملائكة والملأ الأعلى انجذاب ابرة الى جبل عظيم من المغناطيس ، وفاضت عليه السكينة وحقت له الطمأنينة [٢] .

فهؤلاء هم السابقون من اصحاب المرتبة العليا . ودونهم اصحاب المرتبة الوسطى الذين يرتفعون عن عالم الكون والفساد ويتصلون بنفوس الافلاك ويتطهرون عن دنس عالم العناصر ويشاهدون النعيم الذي خلقه الله تعالى في السموات من الحور العين وألوان الأطعمة اللذيذة وألحان الطيور التي تقصر اوصاف الواصفين عن ذكرها وشرحها . ولا يبعد ان يتمادى امرهم وان يستعدوا للفوز بوصول الدرجة العليا ، فينغمسوا في اللذات الحقيقية وينضموا الى السابقين بعد انقضاء دهور تأتي عليهم .

وأما اصحاب المرتبة السفلى فهم المنغمسون في بحور الظلمات الطبيعية المتنكسون في قعر الإجرام العنصرية ، المتحسون في دار البوار [٣] . فهؤلاء لا يحسون وهم في الحياة الدنيا بالانفعالات والهيئات التي تلحق بمجاورة البدن ، مثلهم في ذلك مثل عضو تمكن منه سبب الألم ولكنه لا يشعر به لعائق ، فإذا زال العائق شعر به . فإذا فارقت النفس البدن وزال العائق شعرت بهذه الهيئات الرديئة وتألمت وشقيت بها ، وهذا الألم الروحاني أشدّ عليها من ألم النار الجسمانية [٤] .

---

١ — رسالة في معرفة النفس الناطقة ، الفصل الثاني .

٢ — المصدر السابق ، الفصل الثاني .

٣ — المصدر السابق الفصل الثالث .

٤ — انظر الإشارات النمط الثامن ، صفحة ٧٧٠ .

وهذا الألم الروحاني على نوعين :

مجبور ، أي يمكن زواله بعد تأدية العقوبة المطلوبة ؛

ونوع غير مجبور لا يمكن زواله .

فما كان بسبب نقص في الاستعداد للكمال الذي يرجى بعد المفارقة فهو غير مجبور .

وما كان بسبب غواش غريبة فيزول ولا يدوم بها التعذيب [١] .

ومعنى هذا ان النعيم والجحيم عند ابن سينا روحانيان لا جسمانيان . فالعقل عاجز عن إثبات المعاد الجسماني أي إثبات بعث الإبدان وما ينتظرها من نعيم حسي في الجنة او ألم جسماني في النار . اجل هو امر ليس في متناول العقل ولا يدخل في نطاقه ، انه مقبول من الشرع وكفى ، فلا سبيل الى إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة [٢] .

اما ما ورد في الشرع في صفات المعاد الجسماني فإن الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمون ، مقرباً ما لا يفهمون الى افهامهم بالتشبيه والتمثيل [٣] .

فالانسان ليس انساناً ببدنه وإنما هو انسان بنفسه التي بين جنبيه . فإذا فارقت نفسه بدنه اصبح هذا تراباً او شيئاً آخر من العناصر . وأما نفسه التي هي محل الثواب والعقاب واللذة والألم ، فلا تموت بموت البدن ولا تقبل الفساد اصلاً . وليس أبعد عن الصواب من رأي الاشاعرة القائلين ببعث النفس والجسم معاً إذ :

ان المادة الموجودة للكائنات لا تفي بأشخاص الكائنات الخالية اذا بعثت ؛

وان السعادة الحقيقية للانسان يضادها وجود نفسه في بدنه . فالبدن

١ – المصدر السابق صفحة ٧٧٠ – ٧٧١ .

٢ – النجاة ، صفحة ٤٧٧ .

٣ – رسالة اضحوية في امر المعاد صفحة ٥٠ .

عائق عن تحصيل السعادة اكثر منه عوناً عليها .

ان الأمور الواردة عن هذا الموضوع في الشرائع اذا اخذت على ظاهرها لزمها امور محالة وشنيعة . إذ لا يخلو :

امـا ان تعود النفوس الى المادة التي كانت حاضرة في اجزاء البدن عند الموت فقط .

او الى جميع المادة التي قارنت البدن جميع ايام العمر .

فعلى الاول ، اي ان كانت المادة الحاضرة حالة الموت فقط ، فقد وجب ان يُبعث المجدوع والمقطوع يده في سبيل الله على صورته تلك ، وهذا قبيح عند المتكلمين والفقهاء ، إذ يقولون ان الله سيبعث الشهداء في صوَر كاملة تليق بمنزلتهم عند الله تعالى .

وعلى الثاني ، اي ان بعثت جميع اجزاء بدنه التي كانت اجزاء له مدة عمره كله ، فقد وجب من ذلك ان يكون جسد واحد بعينه يُبعث يداً ورأساً وكبداً وقلباً .. لأن الثابت ان الاجزاء العضوية دائماً ينتقل بعضها الى بعض بالاغتذاء ، ويغتذي بعضها من فضل غذاء بعض .

وأنت اذا تأملت ظهر لك ان الغالب على ظاهر التربة المعمورة جثث الموتى المترَّبة . وقد حُرث فيها وزُرع وتكونت منها الاغذية ، وتتغذى بالأغذية مخلوقات أخرى ، فأنـّى يمكن بعث مادة كانت حـاملة لصورتي انسانين في وقتين مختلفين ؟

فان قال قائل انه يُبعث للنفس بدن من أي تراب وأي هواء وماء ونار اتفق ، وليس من شرطه ان تعود الى الاسطقسات التي كانت موجودة في حياته الاولى بعينها ، فهـذا لا يمكن قبوله إلا اذا سلمنا بالتناسخ ، وهو باطل ، او سلمنا بأن البدن لا يعاقب مـع النفس ، فعطّلنا حجة الشرع .

فاذا بطل ان يكون المعاد للنفس والبدن جميعاً ، واذا كان اكثر بطلاناً ان يكون المعاد للبدن وحده لأن الانسان بنفسه لا ببدنه ، واذا

بطل ان يكون للنفس على سبيل التناسخ ، فالمعاد اذن للنفس وحدهـا على ما تقرر [١] .

٧ ـ النبوة

لم يكن لليونان نظرية في النبوة يسترشد بها ابن سينا . فالفارابي هو اول من صاغ نظرية كاملة في النبوة تناولهـا ابن سينا من بعده بالفحص والدراسة فـأبقى على خطوطها العامة وصفاتها الرئيسية وتنـاول بعض تفاصيلها بالتغيير والتبديل وتوسع فيها حتى جعلها من صميم مذهبه .

ونظرية النبوة عند ابن سينا هي امتداد لمذهبه في النفس والمعرفة كما هي تختلط بآرائه في السياسة والاجتماع والتصوف . فهـو يذكر في (رسالة في اثبات النبوات) ان الحيوان اما ناطق او غير ناطق ، والأول افضل . والناطق اما بملكة او بغير ملكة ، والأول افضل . وذو الملكة اما خارج الى الفعل التام او غير خارج ، والأول افضل . والخارج امـا بغير واسطة او بواسطة ، والأول افضل ، وهو المسمى بالنبي ، وإليه ينتهي التفاضل في الصور المادية . واذا كان كل فاضل يسود المفضول ويرأسه ، فاذن النبي يسود ويرأس جميع الاجناس التي فضلها ، فهو في قمة الانسانية وأعلى ذراها [٢] .

وهذه القمة لا تتمثل في العقل المستفاد كما كان الحال عند الفارابي . فابن سينا لم يتوقف كما توقف سلفه عند مرتبة العقل المستفاد ، وإنما هو اضاف الى الطريق التقليدي الارسطوطاليسي لاكتساب العلوم طريق الحدس وخص به الانبياء والعارفين والفلاسفة الحقيقيين الذين يصلون الى خالص المعرفة الإلهية .

فهناك عند ابن سينا طريقان امام النفس للوصول الى الحقائق همـا

---

١ ـ انظر رسالة اضحوية الفصل الثالث .

٢ ـ انظر رسالة في اثبات النبوات المنشورة في كتاب قراءات في الفلسفة صفحة ٥٩٢ ـ ٦٠٠ .

طريق الفكرة وطريق الحدس .

ففي الطريق الاول تنتقل النفس بين المعاني المخزونة في الباطن مستعينة بالتخيل ، فتحاول الوصول الى المعنى المطلوب بواسطة المقدمات المنطقية .

وفي الطريق الثاني تحاول الوصول الى المطلوب رأسا من غير أن تستعين بشيء من المقدمات المنطقية ، وذلك بالاتصال مباشرة بالعقل الفعال . وهذا الطريق هو أفضل الطرق لادراك الأمور الغيبية والقضايا الروحية ، انه يجعل الغيبيات لصاحب الحدس كانها امور مشاهدة عيانا ، بل هو يفوق المشاهدة وضوحا ويقينا .

فالحدس كما مر معنا في نظرية المعرفة درجة خاصة من الاستعداد للاتصال بالعقل الفعال ربما اشتدت في بعض الناس بحيث لا تحتاج إلى تخريج وتعليم ، بل تصبح العلوم بها كانها حاضرة في اذهانهم دفعة واحدة . ويجب ان تسمى هذه الحال من العقل الهيولاني عقلاً قدسياً .

والحدس هو اساس العلوم والمعارف ، لان المباديء الاولى كلها حدسية ، ولأن العلوم تنتهي لا محالة الى حدوس استنبطها ارباب تلك الحدوس ثم ادوها الى المتعلمين . والنبوة كذلك ضرب من الحدس ، اذ يمكن ان يكون شخص من الناس مؤيَّد النفس بشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمباديء العقلية المفارقة الى ان يشتعل حدسا ، اعني قبولاً لالهام العقل الفعال في كل شيء . وهذا ضرب من النبوة ، بل اعلى مراتب النبوة ، والأولى ان تسمى هذه القوة قوة قدسية ، وهي اعلى مراتب القوى الانسانية [1] .

وهكذا تصبح المعرفة مشتركة . بين العقل المفارق وهذا الانسان ، فتخرج معارفه عن حدود التقليد وتكون له احاطة بالحاضر والماضي والمستقبل ، وتلك لعمري معرفة يقينية تتجاوز بكثير ما نصل إليه بطريق الاستنتاجات العقلية العادية .

---

١ — انظر النجاة ، صفحة ٢٧٢ - ٢٧٤ .

اما كيفية تلقي النبي الوحي فلا يكون بتزويد الله له بالعبارات الصريحة ولا باحاديث النفس ، وانما يكون بفيضان العلوم من الله على لوح قلب النبي . وهنا تأتي قوة التخيل فتتلقى ذلك كله وتتصوره بصورة الحروف والاشكال المختلفة ، وتجد لوح النفس فارغا فتنتقش تلك العبارات والصور فيه ، فيسمع كلاما منظوما ويرى شخصا بشريا . فذلك هو الوحي ، لأنه إلقاء الشيء الى النبي بلا زمان ، فيتصور في نفسه الصافية صورة الملقى كما تتصور في المرآة المصقولة صورة المقابل . ان الحس يتلقى المحسوسات من الحواس الظاهرة تارة ومن الاحاسيس الباطنة احيانا . فنحن نرى الأشياء بالقوى الظاهرة ، واما النبي فانه يراها بالقوى الباطنة . نحن نرى ثم نعلم ، والنبي يعلم ثم يرى .

ويذكر ابن سينا في (الاشارات) ان التجربة والقياس يشهدان بان النفس الانسانية تستطيع ان تطلع على الغيب في أثناء النوم . فلا مانع ان يقع لها مثل ذلك في حال اليقظة . فالجزئيات منقوشة في العالم العقلي على هيئة كلية ، وفي العالم النفساني على هيئة جزئية . وللنفس ان تنتقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل . فلا تستنكرن ان يكون بعض الغيب ينتقش فيها . فللنفس فلتات في اثناء النوم تخلص بها الى جانب القدس فينتقش فيها نقش الغيب . ولا يبعد ان يقع لها ذلك في حال اليقظة اذا تجردت عن المادة وكانت قوية ذكية رشيدة ، فتتصل بالملكوت الأعلى وتقوم بالمعجزات والكرامات وخوارق العادات وتؤثر في الكون كنفوس الافلاك وعقولها . وقد خصص ابن سينا النمط العاشر من كتاب (الاشارات) لهذه الامور المستغربة فقال :

« اذا بلغك ان عارفاً امسك عن القوت المرزوء[1] مدة غير معتادة

---

١ — الشيء المرزوء هو المنقوص . والاسجاح الرفق وحسن العفو : اي اذا وصل الى علمك ان عارفاً لم يتناول القوت الذي هو عادة قليل منقوص بالنسبة اليه مدة طويلة فصدق ، فذلك غير مستحيل .

فاسجحْ بالتصديق ، واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة »[1] .

« اذا بلغك ان عارفاً اطاق بقوته فعلاً او تحريكاً او حركة تخرج عن وسع مثله ، فلا تتلقه بكل ذلك الانكار . فلقد تجد الى سببه سبيلاً في اعتبارك مذاهب الطبيعة »[2] .

« اذا بلغك ان عارفاً حدث عن غيب فأصاب متقدماً ببشرى او نذير فصدّقْ ، ولا يتعسَّرنَّ عليك الإيمان به . فان لذلك في مذاهب الطبيعة أسبابا معلومة »[3] .

« التجربة والقياس متطابقان على ان للنفس الانسانية ان تنال من الغيب نيلاً ما ، في حالة المنام ؛ فلا مانع من ان يقع مثل ذلك النيل في حال اليقظة »[4] .

« اذا قلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل اقل ، لم يبعد ان تكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل الى جانب القدس ، فانتقش فيها نقش من الغيب »[5] .

« فاذا كانت النفس قوية الجوهر تسع الجوانب المتجاذبة ، لم يبعد ان يقع لها هذا الخلس والانتهاز في حال اليقظة . فربما نزل الاثر الى الذكر فوقف هناك ، وربما استولى الاثر فأشرق في الخيال اشراقاً واضحاً ، واغتصب الخيال لوح الحس المشترك الى جهته فرسم ما انتقش فيه منه ، لا سيما والنفس الناطقة مُظاهِرة له ، غير صارفة عنه ، مثل ما قد يفعله التوهم في المرضى والممرورين ، وهذا أوْلى . واذا فُعل هذا صار الأثر مشاهداً مبصَراً او هتافاً او غير ذلك . وربما تمكن مثالاً موفور

١ — الاشارات ، النمط العاشر ص ٨٥٣ .

٢ — المصدر السابق ص ٨٥٩ .

٣ — المصدر السابق ص ٨٦١ .

٤ — المصدر السابق ص ٨٦١ - ٨٦٢ .

٥ — المصدر السابق ص ٨٧٨ .

الهيئة او كلاماً محصّل النظم . وربما كان في اجلّ احوال الزينة »[1].

« فالأثر الروحاني السانح للنفس في حالتي النوم واليقظة قد يكون ضعيفا فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى له أثر فيهما ، وقد يكون أقوى من ذلك فيحرك الخيال ، الا ان الخيال يمعن في الانتقال ... فلا يضبطه الذكر ... وقد يكون قويا جداً وتكون النفس عند تلقيه رابطة الجأش ، فترتسم الصورة في الخيال ارتساماً جلياً ، وقد تكون النفس بها معنية ، فترتسم في الذكر ارتساماً قوياً ولا تتشوش بالانتقالات . وليس انما يعرض لك ذلك في هذه الآثار فقط ، بل وفيما تباشره من افكارك يقظان[2] .

« فما كان من الأثر الذي فيه الكلام مضبوطاً في الذكر مستقراً ، كان إلهاماً او وحياً صراحاً او حلماً لا يحتاج الى تأويل او تعبير . وما كان قد بطل هو وبطلت محاكياته وتواليه احتاج الى احدهما . وذلك يختلف بحسب الاشخاص والاوقات والعادات .. »[3] .

« ولعلك قد يبلغك عن العارفين اخبار تكاد تأتي بقلب العادة فتبادر الى التكذيب : وذلك مثل ما يقال ان عارفاً استسقى للناس فسُقوا او استشفى لهم فشُفوا ، او دعا عليهم فخُسف بهم وزلزلوا ... فتوقف ولا تتعجل ، فان لأمثال هذه اسباباً في اسرار الطبيعة »[4] .

« فلا تستبعدن ان يكون لبعض النفوس ملكة يتمدى تأثيرها بدنها وتكون لقوتها كأنها نفسٌ ما للعالم ... فلا تستنكرن ان يكون لبعض النفوس هذه القوة حتى تفعل في اجرام أُخَر تنفعل عنها انفعال بدنه . ولا تستنكرن ان تتعدى من قواها الخاصة الى قوى نفوس اخرى تفعل

---

١ — المصدر السابق ص ٨٨٠ – ٨٨١ .
٢ — المصدر السابق ص ٨٨٤ – ٨٨٥ .
٣ — المصدر السابق ص ٨٨٦ – ٨٨٧ .
٤ — المصدر السابق ص ٨٩٢ .

فيها ، لا سيا اذا كانت شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية التي لها ، فتقهر شهوة او غضباً او خوفاً [وسائر ذلك] من غيرها »[1] .

« هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الأصلي ، الذي لما يفيده من هيأة نفسانية يصير للنفس الشخصية تشخصها ... وقد تحصّل بضرب من الكسب يجعل النفس كالمجردة ، لشدة الذكاء ، كما تحصل لأولياء الله الأبرار[2].

« فالذي يقع له هذا في جبلّة النفس ، ثم يكون خيراً رشيداً مزكياً لنفسه ، فهو ذو معجزة من الانبياء او كرامة من الاولياء . وتزيده تزكيته لنفسه في هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلّته فيبلغ المبلغ الاقصى . والذي يقع له هذا ثم يكون شريراً ويستعمله في الشر فهو الساحر الخبيث »[3].

« إياك ان يكون تكيسك وتبرؤك عن العامة هو ن تنبري منكراً لكل شيء . فذلك طيش وعجز . وليس الخرق في تكذيبك ما لم تستبن لك بعد جليته دون الخرق في تصديقك بما لم تقم بين يديك بينته . بل عليك الاعتصام بحبل التوقف ، وإن ازعجك استنكار ما يوعاه سمعك ما لم تتبرهن استحالته لك . والصواب لك ان تسرح امثال ذلك الى بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان . واعلم ان في الطبيعة عجائب ، وللقوى العالية الفعّالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب »[4].

في جميع هذه النصوص يحاول ابن سينا تقريب امر النبوة الى العقل وتسويغها في الاذهان هي وسائر الظواهر الغريبة الاخرى مما يميل الانسان الى انكاره تكيساً او تبرؤاً عن العامة . فهي ظاهرة طبيعية كظواهر

---

١ – المصدر السابق صفحة ٨٩٥ – ٨٩٦ .

٢ – المصدر السابق صفحة ٨٩٧ .

٣ – المصدر السابق صفحة ٨٩٨ – ٨٩٩ .

٤ – المصدر السابق ، صفحة ٩٠١ – ٩٠٢ .

الطبيعة الاخرى لها اسبابها الطبيعية التي قد تخفى علينا ولكنها تظل مما يمكن تفسيره بحسب نواميس الطبيعة المعقولة . وهذا ما تصدى له ابن سينا في النصوص السابقة . ولئن استعمل في بعض الاحيان كلمة (عجائب) و (غرائب) و (اسرار) وما اشبه فانه يستعملها لا بمعنى الخروج على نواميس الطبيعة المعقولة بل بمعنى ما يثير الدهشة والانبهار عند من لم تكن له قدم راسخة في العلم والحكمة كابن سينا .

وجميع تفسيرات ابن سينا لظاهرة النبوة والظواهر الاخرى المتصلة بها تفسيرات معقولة ، بل معقولة جداً ، اي يمكن التصديق بها وقبولها عقلياً . فهي معللة مبنية على اسباب ومسببات ولا تقال جزافاً او تهيب بقوى وأسرار خارقة للطبيعة . ولا أدل على ذلك من انه كان كلما فرغ من تقرير ظاهرة من هذه الظواهر الغريبة يؤكد ان لها اسباباً في مذاهب الطبيعة . فهي اذن نتيجة اسباب ومسببات ولا تحدث جزافاً .

لكن اذا كان تعليل ابن سينا معقولاً فما الذي يمنعنا من قبوله اليوم ؟

الجواب عن ذلك هو اننا ننتمي الى عالم من الافكار والآراء والعقائد والقيم والمثـل والمكتسبات الثقافية والحضارية غير العالم الذي ينتمي اليه ابن سينا وأمثاله من رجال القرون الوسطى . ان عالمنا العقلي والحضاري غير عالمه فلا مجال للتفاهم بيننا . اما اولئك الذين كانوا يعيشون في عصره وينتمون الى عالمه فمن حقهم ان يعتنقوا آراءه ويدافعوا عنها . واذن فليس التعليل العقلي المنطقي وحده كافياً لقبول أفكار الآخرين بل يجب ايضاً الانتماء الى عالمهم والتعاطف معهم . فلو كنت أنتمي الى عالم ابن سينا لما وجدت غضاضة في قبول آرائه بل لكنت أترنم بها وأزهو بمعرفتها . فشرط الاقتناع بين الافراد اذن انما هو الانتماء الى عوالمهم . انه يقرب المسافات ويزيل الحواجز مهما بعدت الشقة . بل ان اثنين يعيشان في زمان واحد ومكان واحد قد لا يتفاهمان في مسألة من المسائل ، وما ذلك إلا لأن العوالم العقلية التي ينتميان اليها ليست متشابهة . فالمسافة العقلية

أقرب من المسافة الزمانية والمكانية واكثر منها اهميـــة وأشد إلحاحاً .

ومن هـــذه النصوص وكثير غيرها يتبين لنا ان ابن سينا لم يقصر الاطلاع على الغيب ومعرفة المستقبل وعمل الخوارق على اصحاب الرسالات السماوية وحدهم ، ولم يجعل النبوة اختياراً إلهياً أو أمراً فائقاً للطبيعة ، بل جعلها مكتسبة يفوز بها كل من توفرت له شروطها . وكذلك لم يجعل النبوة نتيجة لكمال القوة المتخيلة وحدها كما فعل الفارابي وان كان لم ينكر اثر المخيلة في حصولها . فالشرط فيها ، كما رأينـا هو ان يكون الشخص « مؤيد النفس بشدة الصفـاء وشدة الاتصال بالمبادىء العقليـــة المفارقة الى ان يشتعل حدساً ، أعني قبولاً لإلهام العقـل الفعال . وهذا ضرب من النبوة ، بـل أعلى مراتب النبوة ، والأولى ان تسمى هـذه القوة قوة قدسية ، وهي أعلى مراتب القوى الانسانية » . وبذلك لا يصح اتهام ابن سينا بتفضيل الفلسفة على النبوة وبالتالي على الدين ، كيف لا والنبوة قوة قدسية بل « أعلى مراتب القوى الانسانية » ؟

النبي ضرورة اجتماعية . — والنبي في نظر ابن سينا يعبر عن حاجة ضرورية في المجتمع بحيث لا تستقيم امور الحياة ولا تسير على الوجه الأفضل الا بالنبوة .

والسبب في ذلك ان الانسان يفارق الحيوان بأنه ليس بحيث يستقل وحده بأمر نفسه . فهو لا يحسن معيشته من غير شريك يعاونه على ضرورات حاجاته . ولهذا اضطر الناس الى عقد المدن والاجتماعات . وهكذا فلا بد في وجود الانسان وبقائه من مشاركة ، ولا تتم المشاركة الا بمعاملة ، ولا بد في المعاملة من سنة وعدل ، ولا بد للسنة والعدل من انسان يخاطب الناس ويلزمهم السنة ويحقق العدالة بينهم ، ويجب ان يكون لهذا الانسان خصوصية ليست لسائر الناس ، حتى يستشعروا فيه امراً لا يوجد لهم فيتميز به عنهم ، فتكون له المعجزات .

وهذا الانسان اذا وجد يجب ان يذكر للناس اصول الدين والعقائد دون أن

يخوض معهم في جزئياتها ودقائقها التي لا تبلغها افهامهم ، حتى لا يعظم عليهم الشغل ويشوش ما بين أيديهم ويوقعهم فيما لا يتمكن من تذليل صعابه إلا من يشذ وجوده ويندر كونه ، فتكثر فيهم الشكوك والشبه ويصعب الأمر على اللسان في ضبطهم . ولا يجوز له بحال ان يظهر ان عنده حقيقة يكتمها عن العامة .

والنبي ليس مما يتكرر وجود مثله في كل وقت ، فان المادة التي تقبل كمالاً مثله تقع في قليل من الامزجة . فيجب لا محالة ان يكون النبي قد دبر لبقاء ما يسنه ويشرعه في أمور المصالح الانسانية تدبيراً لا يزول مع انقراض القرن الذي يليه ، بل يظل مستمراً في مدد متقاربة ، فلا يكاد ينفسخ حتى يلحق عاقبُه ويخلفه نبي جديد[1] .

وكل نبي يجب ان يكون متميزاً باستحقاق الطاعة . واستحقاق الطاعة لا يكون إلا لخصوصية له ليست لسائر الناس ، أعني لاختصاصه بآيات تدل على انها من عند ربه ، تلك هي معجزاته . ولا تنتظم الشريعة دون ان يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند القدير الخبير . وذلك يتضمن معرفة المُجازي والشارع . وهذه المعرفة الضرورية لا تثبت ولا تستقر إلا اذا كان معها سبب حافظ لها . ومن هنا فُرضت على الناس العبادة المذكرة بالمعبود وكررت عليهم في اوقات متتالية كالصلوات وما يجري مجراها ، وذلك ليستحفظ الشارعُ التذكير بالتكرير ولكي يزول احتمال النسيان . وبذلك استمرت الدعوة الى العدل المقيم لحياة النوع . ثم زيد لمستعمليها بعد النفع العظيم في الدنيا ، الأجرُ الجزيلُ في الأخرى . وأما العارفون فقد اضيف الى نفعهم العاجل وأجرهم الأجل الكمال الحقيقي الذي خُصوا به من دون سائر الناس . فانظر الى كلمة الله في فرض الشريعة وهي بقاء نظام العالم ، وانظر الى حجته تعالى وتفضله بالأجر الجزيل في الآخر بعد النفع العظيم في الدنيا ، ثم انظر الى

---

١ – انظر النجاة ، صفحة ٣٠٣ – ٣٠٨ .

ما أنعم به على خواص عباده فضلاً عن النفع والأجر من الابتهاج والكمال . فحينئذ يتجلى لك من أفق الجناب الإلهي ما تبهرك عجائبه . وإذا عرفت كل هـــذه المزايا التي للشرائع فيجب ان تقيم غيرك عليها وأن تكون مستقيماً فيها [1] .

هذه هي نظرية النبوّة عند ابن سينا اكمل بها نظرية الفارابي وتخطاها الى مدى غـير محدود . ولئن كانت فيها عناصر من الارسطاليسية او الافلاطونية أو الافلاطونية المحدثة فقد كانت هذه العناصر مسخرة لخدمة اهداف وغايات لا يقرها افلاطون ولا ارسطو ولا افلوطين ، اهداف نشأت بنشأة الاسلام وغايات تُوُخيت باعتناق الاسلام واتباعه والتعلق به بالروح والمزاج ان لم يكن بالتزام النص والحرف . فهو متدين ، ولكن على طريقته الخاصة . فهو ككل فيلسوف لا يعبأ بوظائف العبادات وجزئياتها ، إنما تجذبه روحها وكلياتها . ولخدمة هذه الكليات سخر نفسه وفلسفته ، والنبوّة إحدى هذه الكليات ، فأبلى في الدفاع عنها خير بلاء .

وفضلاً عن ذلك ان العناصر اليونانية التي نجدها في نظرية النبوّة عند ابن سينا قـد انداحت وانطمست حتى ضاعت معالمها وفقدت شخصياتها وأصبح من الصعب العثور عليها في حالة النقاء . ولكن كيميائيي الافكار ومتتبعي الآثار والمنقبين عن الاسرار لا يعدمون الوسائل المفتعلة لتضخيم الصغير وتصغير الضخم لحاجـة في نفوسهم ولإظهار براعتهم وقدرتهم على التنقيب والبحث والتعرف على بصمات الاصابع وتعقب آثار الاقـدام !! فوجود العناصر اليونانية في هـــذه النظرية لا يبرر ابداً انكار العناصر الشخصية ، بل يدعمها ويزكيها . فلولا الأداة ما كان خلق ولا كان ابتكار .

وعلى كل حال لقد كان لهـذه النظرية ، أثر كبير في جمهور مفكري الاسلام وملحديه ، بـل لقد امتد أثرها الى النصارى واليهود في القرون

---

١ – الإشارات .

الوسطى كلها . وبرغم كل ما يقال فيها فحسبها انهـا جعلت النبوّة امراً معقولاً فأسكتت حملات الإلحاد وحدّت من طغيان الزندقة ، وقربت الأعلى من الادنى وأخذت بيد الادنى للوصول به الى الاعلى . فبضاعة العقل بضاعة مغرية لا تكسد ابداً . انها خير بضاعة أخرجت للناس في كل زمان ومكان .

٨ ـ التصوف :

من الصعب جـداً عدّ ابن سينا بين المتصوفين الاسلاميين اذا قيس بالفارابي . فبينما كان التصوف جزءاً لا يتجزأ من فلسفة الفـارابي ونظرته الى الله والكون والحيـاة ، بحيث انك تحس وأنت تدرسه انـك بأزاء فيلسوف يعيش آراءه ويعانيها معاناة باطنة ، اذا بالتصوف عند ابن سينا لا يعدو ان يكون ظاهرة خارجية بحتة ملحقة بالمذهب او موقفاً نظرياً يعوزه دفء الحياة ونبض الافكار المعاشة . فهو لم يلجأ اليه إلا ليتوّج به فلسفته ويزيد من تألقها وجمالها . وقـــد عبّر عن ذلك أحسن تعبير المستشرق الفرنسي البارون كارا دي فو (Carra de Vaux) فقال :

« لا يبدو التصوف عند ابن سينا إلا في آخر المذهب كأكليل له ، وهو متميز غـاية التميز من الاجزاء الاخرى من فلسفته ، وابن سينا يدرسه دراسة فنية كأنه فصل من الفلسفة يشرحه شرحاً موضوعياً . وأما الفارابي فان تصوفه ينفذ الى كل شيء ، والعبارات الصوفية منبثّة في كل ناحية من مؤلفاته . وانك لتحسّ كل الاحساس ان التصوف عنـده ليس مجرد نظرية اعتنقها بل هو حال نفسية »[1] .

وهذا حق الى حد بعيد . فلم يكن من سجية ابن سينا ان يتصوف ، ولكن ذكاءه الخارق وعبقريته السامقة وحدسه العميق – كل اولئك جعله يتكلم في التصوف كأحد افراده ويتكلم في احوال الصوفية بلغـة القوم وهو ليس منهم ، ويرتب علومهم « ترتيباً ما سبقه اليه مَنْ قبله ولا لحقه مَنْ بعده » على حد تعبير الإمام فخر الدين الرازي .

---

١ — Carra de Vaux, in Encyclopédie de l'Islam, II 58.

ولا يقتصر ذكاء ابن سينا على ذلك ، بل لقد جعل تصوفه يتخلل كثيراً من نواحي فلسفته بحيث تحسبه جزءاً منها : كنظرية المعرفة ونظرية النبوة والأخلاق والسياسة ، ولولا ان حياة ابن سينا تكذب اقواله لأخذ الكثيرون بسحر ألفاظه ولجعلوه من اهل الاذواق .

فابن سينا ليس ذلك الرجل الذي يجعل وكده وأكبر همه تصفية النفس ومجاهدتها والوصول – نتيجة لذلك – الى النيل وإشراق القلب بنور المعرفة الذوقية ، وإن اوهمك ذلك ظاهرُ كلامه ، وإنما هو فيلسوف له مذهب خاص في الله والكون والحياة ، وقدرة على التعليل والتحليل والشرح بأسلوب المنطق حيناً وأسلوب الشعر احياناً ، حتى لتخال وأنت تقرؤه انك بأزاء قطب من اقطاب الصوفية ، وما هو كذلك . « فأقصى ما نستطيع ان نقوله في ابن سينا هو انه كان مفكراً ادعى إمكان الاتصال بالعالم العلوي وحاول ان يدعم هذه الدعوى بأدلة فلسفية . غير انه يلاحظ ان البناء الفلسفي العام الذي وضعه يؤلف وحدة متماسكة مترابطة . فكما ان نظرياته الميتافيزيقية تمهد الطريق لنظرياته الصوفية ، نرى ان المسائل الفلسفية الكبرى كمسألة الألوهية ومسألة العناية الإلهية والقدر وما شاكلها تكمل وتتضح ، بل وتصحح في بعض نواحيها ، في تصوفه لا في فلسفته »[1] .

ومذهب ابن سينا في التصوّف لا يختلف عن مذهب الفارابي . انه مذهب الفارابي نفسه وقد استخلصت جميع إمكانياته . انه بالفعل ما كان عند الفارابي بالقوة . فليس تصوفه بالتصوّف الروحي البحت الذي يدعو الى الزهد والتقشف والانخلاع عن العالم لتطهير النفس وتصفيتها ، وإنما هو تصوّف نظري يعتمد على الدراسة والتأمل ، ومذهب عقلي يفضي بصاحبه الى انتصار الذهن وإشراق العقل وانتقاشه بنقش العالم المعقول .

---

١ – انظر مقال الدكتور ابوالعلا عفيفي في الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا صفحة ٤٠٦ .

فقد احال ابن سينا التجربة الصوفية ووميض الوجد والذوق الى تجربة عقلية ووميض عقلي لا يدركه إلا الفلاسفة وأهل النظر ، وقليل ما هم ! ولعلّ اهم ما يميز بينهما ان التجربة الصوفية يزول فيها الفرق بين العبد والمعبود وترتفع الحجب بينهما حتى لينطق احدهما بلسان الآخر ويكون اياه . لقد اصبحا شيئاً واحداً وحقيقة واحدة . وأما التجربة العقلية فهي نظر وإدراك وعلم واستدلال وتأمل . ولا أثر في هذه التجربة للتوحيد بين الذات والموضوع او بين الرب والعبد ، بل فيها شعور واضح بالفرق بينهما . وهذا هو موقف ابن سينا . فقد عرف الشيخ الرئيس التصوّف على طريقة اهل النظر كما يقول ابن طفيل ، بحكم انه فيلسوف لا يطمئن إلا لنداء العقل وقوارع المنطق ، ولا يرى الحق إلا في احكام العقل والمنطق .

ومع ان ابن سينا فيلسوف عقلي فإنه في وصفه لمراتب الصوفية وأحوال العارفين ومواجيدهم إنما يصطنع لغة الصوفية وتعابيرهم فيتحدث عن العارف والعابد والزاهد والمريد الخ كأنه واحد منهم ، ويبحث في الرياضة والتجلي وقواعد السلوك وما الى ذلك من مصطلحات القوم دون ان يخالجك الشك في انه من اقطابهم . ولكنه يتناول ذلك كله على طريقة اهل النظر كما مرّ معنا ويعالجه معالجة عقلية منطقية تتمشى وروح فلسفته العامة ، اللهم إلا في احوال قليلة يُشيد فيها بعنصر اللامعقول في التصوّف ، وذلك عندما يتكلم على الدرجات التي لا يفهمها الحديث ولا تشرحها العبارة ولا يكشف المقال فيها غير الخيال ، وفي هذا يجري ابن سينا على طريقة اهل الاذواق ، لا على مذهب ارباب العقول .

وهكذا فإن الزهد والمجاهدة ودوام الرياضة والانقطاع الى العبادة ليست هي الطريق الى حصول الإشراقات الإلهية والفيوضيات الربانية وانقداح النفس بالمعقولات ، وإنما طريق ذلك هو التأمل والتفكير والعلم بحقائق الموجودات واكتناه اسرارها . فالصوفي الكامل الذي يطلق عليه ابن سينا اسم (العارف) ليس هو الزاهد المتقشف العاكف على العبادة

والرياضة ، وإنما هو الفيلسوف الكامل المتقطع الى التأمل والنظر ، او هو - على حد تعبير ابن سينا - « المنصرف بفكره الى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق في سره »[1]. وهدف العارفين هو الهدف الاقصى للفلاسفة الذين أتوا رسالتهم على خير وجه ووصلوا الى منتهى غاياتهم. بل ان ابن سينا يتهم اصحاب التصوّف الروحي بأن زهدهم وعبادتهم نوع من المعاملة والمقايضة إذ يقول :

« الزهد عند غير العارف معاملة ما ، كأنه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة . وعند العارف تنزه ما عما شغل سره عن الحق ، وتكبر على كل شيء غير الحق . والعبادة عند غير العارف معاملة ما ، كأنه يعمل في الدنيا لاجرة يأخذها في الآخرة ، هي الأجر والثواب ، وعند العارف رياضة ما لهممه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجردها - بالتعويد - عن جناب الغرور الى جناب الحق ، فتصير مسالمة للسر الباطن ، حينما يستجلي الحق لا تنازعه . فيخلص السر الى الشروق الساطع ، ويصير ذلك ملكة مستقرة »[2].

ومعنى ذلك ان الزهد والعبادة على نوعين : عملي ونظري فأما اصحاب التصوّف الروحي فزهدهم وعبادتهم من النوع العملي ، أي نظام صارم من التقشف والحرمان والمحاسبة والمراقبة وما الى ذلك مما يعده الصوفية وسائل لتطهير النفس والسمو بها الى أعلى درجات الروحانية . وأما ابن سينا فإن زهده وعبادته تفريغ القلب من الاغيار وملؤه بالفكر والاسرار واعداده للاتصال بالملأ الأعلى تحقيقاً لطبيعة النفس الناطقة وإبرازاً للمعاني التي خُصت بها من دون سائر الموجودات[3].

هذا ومن صفات العارف انه يريد الحق الاول (الله) لذاته لا لشيء

---

١ - الإشارات ، صفحة ٨٠٠ .

٢ - الإشارات صفحة ٨٠١ - ٨٠٢ .

٣ - انظر كلمة الدكتور ابو العلا عفيفي في الكتاب الذهبي صفحة ٤١٦ - ٤٢٤ .

غيره ولا يؤثر شيئاً على عرفانه ، بل لا يجوز ان يؤثر العرفان لمجرد العرفان . فمن آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ، اي فقد أشرك بالله إلهاً آخر[1] . فيجب ان يكون عرفانه له لذاته وتعبده له فقط ، لا لأحد غيره ، لأنه مستحق للعبادة ولأن العبادة نسبة شريفة للمتعبد . فهو لا يتعبد لرهبة او رغبة ، ولا يترك اللذات ليستأجل اضعافها . هوذا المستبصر بهداية القدس في شجون الإيثار ، قد عرف اللذة الحق فولى وجهه سمتها وجعلها قبلة نظره[2] . وربما ذهل العارف فغفل عن كل شيء فصدر عنه اخلال بالتكاليف الشرعية . لكنه لا يكون بذلك متأثماً لأنه في حكم من لا يُكلّف ، إذ التكليف انما يكون لمن يعقل التكليف[3] .

وأول درجات العارفين الارادة ، وهي ما يعتري المستبصر من الرغبة في الاعتصام بالعروة الوثقى ، فيتحرك سره الى القدس لينال من روح الاتصال .

ويلي ذلك درجة الرياضة ، وهي نهي النفس عن هواها وأمرها بطاعة مولاها والاقبال بكنه الهمة حتى يصبح ذلك ملكة لها .

فاذا بلغت الرياضة والارادة بالسالك حداً ما عنّت له خلسات من اطلاع نور الحق لذيذة ، كأنها بروق تومض ثم تخمد عنه ، وهي ما يسميه الصوفية اوقاتاً . فاذا أمعن في الارتياض كثرت عليه هذه الغواشي في غير الارتياض . فكلما لمح شيئاً عاج عنه الى - جناب - القدس يتذكر من أمره أمراً ، حتى ليكاد يرى الحق في كل شيء .

ثم انه لتبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب له وقته سكينة ، فيصير المخطوف مألوفاً والوميض شهاباً بيناً ، وتطول بهجة الواصل وسعادته ،

---

١ - الاشارات ص ٨٤١ .

٢ - المصدر السابق ص ٨١٠ - ٨١٨ .

٣ - المصدر السابق ص ٨٥١ .

وتحصل له معارفة مستقرة كأنها صحبة مستمرة .

فاذا تغلغل في هذه المعارفة قل ظهور ذلك عليه ، فيراه جليسه حاضراً عنده ، مقيما معه ، وهو في الحقيقة غائب عنه ظاعن الى غيره[1] .

ولعله حتى الآن لا تتيسر له هذه المعارفة إلا احياناً ، لكنه لا يلبث حتى يتدرج فتكون له متى شاء .

لقد انتهت درجة الرياضة ، فاذا عبرها الى ما بعدها – وهي درجة النيل – صار سره مرآة مجلوة محاذياً بها شطر الحق ، ودرّت عليه اللذات العلى ، وفرح بنفسه لما بها من أثر الحق . وكان له نظر الى الحق ونظر الى نفسه ، اذ لا يزال متردداً . ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط ، وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزينتها ، وهناك يحق الوصول ،[2] .

ويلي ذلك ايضاً درجات ودرجات ، لا يفهمها الحديث ولا تشرحها العبارة ، ولا يكشف المقال فيها غير الخيال . ومن أحب ان يتعرفها فليتدرج الى ان يصير من اهل المشاهدة دون المشافهة ، ومن الواصلين للعين دون السامعين للأثر[3] .

ان هذا الكلام قد يثير ضحك المغفّل ، ولكنه يستجلب عبرة المحصل المستبصر . فمن سمعه فاشمأز عنه فليتهم نفسه لأنه محجوب . وكلّ ميسرٌ لما خُلق له[4] .

٩ – الأخلاق

الأخلاق جمع خُلق ، وهو هيئة تحدث للنفس الناطقة من جهة

---

١ – انظر المصدر السابق ص ٨٢٨ – ٨٣١ .

٢ – انظر الاشارات ، ص ٨٣٣ – ٨٣٥ .

٣ – المصدر السابق ص ٨٤١ – ٨٤٢ .

٤ – المصدر السابق ص ٨٥٢ .

انقيادها للبدن وغير انقيادها له . فان العلاقة التي بين النفس والبدن توجب بينهما فعلاً وانفعالاً . فالبدن – بالقوى البدنية – يقتضي اموراً ، والنفس – بالقوة العقلية – تقتضي اموراً مضادة لكثير منها . فتارة تحمل النفس على البدن فتقهره ، وتارة تُستَلَّم للبدن فيمضي في فعله . فاذا تكرر تسلُّمها له حدث من ذلك هيئة اذعانية للبدن حتى يعسر عليها بعد ذلك ما كان لا يعسر قبلُ مِنْ ممانعته وكفه عن حريته . واذا تكرر قمعها له حدث منه في النفس هيئة استعلائية عالية يسهل عليها بذلك من مفارقة البدن فيما يميل اليه ما كان لا يسهل ... فسعادة النفس في كال سعادتها – من الجهة التي تخصها – هو صيرورتها عالماً عقلياً ، وسعادتها – من جهة العلاقة التي بينها وبين البدن – ان تكون لها الهيئة الاستعلائية .

فالواجب ان نطلب الاستكمال بأن نتصور نسبة الأمور الى الموجودات المفارقة ، فنستعد بذلك للاستكمال الأكمل عند المفارقة ، وان نحتال في أن لا تتعلق بالنفس هيئة بدنية . وذلك بان نستعمل هذه القوى على التوسط . اما الشهوة فعلى سيرة العفة ، واما الغضب فعلى سيرة الشجاعة . فمن فارق الحياة وهو على هذه الحال اندرج في اللذة الأبدية ونال السعادة الحقيقية وانطبعت فيه هيئة الجمال الذي لا يتغير ، مشاهداً فيه الحق الأول وما يصدر عنه .

وبعبارة اخرى ان السعادة الانسانية لا تتم إلا بإصلاح الجزء العملي من النفس ، وذلك بأن تحصل ملكة التوسط بين الخلقين الضدين . اما القوى الحيوانية فبأن تحصل فيها هيئة الاذعان ، واما القوى الناطقة فبأن تحصل فيها هيئة الاستعلاء .

فإذا قويت القوى الحيوانية وحصلت لها ملكة استعلائية حدث في النفس الناطقة هيئة واثر انفعالي يرسخ في النفس الناطقة . ومن شأن ذلك ان يجعلها خاضعة للبدن شديدة الانصراف إليه .

واما ملكة التوسط فهي تنزيه النفس الناطقة عن الهيئات الانقيادية وابقاؤها على جِبِلّتها مع افادة هيئة الاستعلاء والتنزيه. وذلك غير مضاد لجوهرها ولا مائل بها الى جهة البدن، بل عن جهته. فاذا فارقت البدن وفيها الملكه الحاصلة بسبب الاتصال بالبدن، كانت قريبة النسبة من حالها وهي فيه [1].

فيجب على المعتني بأمر نفسه تكميل قوته النظرية بالعلوم والمعارف، وتكميل قوته العملية بالفضائل التي اصولها العفة والشجاعة والحكمة والعدالة وتجنب الرذائل التي بازائها، وعليه ان يمنع كل ما يخالف جوهره الذكي من شهوة او غضب او حرص او طمع ويحجر على النفس ما لا ينبغي، ولا يتعاطى الا الفكرة في جلال الملكوت وجناب الجبروت حتى يصير تخيل الواجب والصواب هيئة نفسانية فيه. وكذلك يجب ان يهجر الكذب قولاً وتخيلاً حتى تحدث للنفس هيئة صدوقة وان يجعل حب الخير وعشق الاخيار وحب تقويم الأشرار وردعهم امراً طبيعياً جوهرياً فيه؛ ويحتال حتى لا يكون للموت عظيم خطر عنده، وذلك بكثرة تشويق النفس إلى المعاد واخطارها بكل الفساد بالبال، حتى لا يتمكن تمكن المعتاد.

وأما اللذات فيستعملها على صلاح الطبيعة وابقاء الشخص او النوع او السياسة، على ان يكون هذا خاطراً عندما يُستعمل بالبال، وتكون النفس الناطقة هي المدبرة.

واما المشروب فيجب ان يُهجر تناوله تلهياً، ولا يُستعمل الا تشفياً وتداوياً وتقوياً.

والمسموعات يديم استعمالها على الوجه الذي توجبه الحكمة لتقوية جوهر النفس وتأييد جميع القوى الباطنة. ولا يتعاطى في المساعدة فاحشة ولا يغلظ بهُجر، وعليه ان يحفظ سرّ كل اخٍ ويفي بما يعد، ويركب بمساعدة الناس كثيراً مما هو خلاف طبعه؛ ثم لا يقصر في الأوضاع الشرعية

---

١ — انظر رسالة في العهد صفحة ١٤٩ ـ ١٥٠ (ضمن تسع رسائل) .

وتعظيم السنن الإلهية والمواظبة على التعبدات البدنية ، ويكون دأبه ودوام عمره – إذا خلا وخلص من المعاشرين – تطرية الزينة في النفس والفكرة .

فمن عاهد الله ان يسير بهذه السيرة ويدين بهذه الديانة كان الله له وفقه لما يتوخاه منه بمنّه وسعة جوده[1].

تلك هي خلاصة موجزة لمذهب ابن سينا في الأخلاق . وهو كما نرى مذهب تلتقي فيه نظرية الاوســـاط الارسطاطاليسية مع نفحات دينية وصوفية وخطرات نفسية وميتافيزيقية هي امتداد لفلسفة ابن سينا العامة وتسير في اتجاهها المرسوم . وبذلك يكون هذا المذهب نتيجة منطقيــة لجماع فلسفته النظرية كلها متناسق معها مرتبط بها ارتباط الكل بالجزء . ولئن دل هذا على شيء فإنما يدل على حرص ابن سينا على وحدة فكره ووحدة فلسفته ، وبالتالي على سلامة اتجاهه ، رغم تعدد المظان التي استقى منها وتباين المصادر التي رجع إليها .

١٠ – السياسة

لقد منّ الله على خلقه منّاً مستأنفاً بأن جعلهم في عقولهم وآرائهم متفاضلين كما جعلهم في أملاكهم ومنازلهم ورتبهم متفاوتين ، لما في استواء أحوالهم وتقارب اقدارهم من الفساد الداعي الى فنائهم لما يُلقي بينهم من التنافس والتحاسد ويثير من التباغي والتظالم .

فلما كان التحاسد من طباعهم والتباهي من سوسهم وفي اصل جوهرهم كان اختلاف اقدارهم وتفاوت أحوالهم سبب بقائهم وعلة لقناعتهم . فأصـــل الاجتماع في نظر ابن سينا اذن انما هو التفاوت في المراتب والصفات ، والا لما كان تعاون او اجتماع[2] .

واجبات الرئيس . – وهذا التفاوت بين الناس جعل من الضروري قيام

---

١ – انظر رسالة في علم الاخلاق ، صفحة ١٥٢ – ١٥٦ (ضمن تسع رسائل) .

٢ – كتاب السياسة صفحة ٣ .

رئيس بينهم يكون قصده الأول وضع السنن وترتيب المدينة على أجزاء ثلاثة هم المدبرون والصناع والحفظة ، وان يُرتب في كل جنس منهم رئيساً يترتب تحته رؤساء يلونه يترتب تحتهم رؤساء يلونهم ، الى ان ينتهي الى أفناء الناس ؛ وبذلك لا يكون في المدينة انسان معطل ليس له مقام معلوم . ويجب ان تشمل العناية جميع الناس لا سيما ضعافهم ، لأن الفرد الذي لا ظهر له احوج الى حسن العناية من المستظهر بكفاية الكُفاة ورفد الوزراء والاعوان .

ثم يجب ان يفرض السّانُّ طاعة من يخلفه والا ّ يكون الاستخلاف الا من جهته أو لمن ثبت عند الجمهور انه مستقل بالسياسة وانه أصيل العقل حاصل على الاخلاق الشريفة ، وانه عارف بالشريعة حتى لا اعرف منه . والاستخلاف بالنص اصوب اذ هو لا يؤدي الى التشعب والتشاغب والنزاع . واعظم ما يُعوّل عليه هنا هو العقل وحسن الإيالة .

وينبغي على السّانّ أن يجاهد المخالفين والمبطلين واهل الضلال ويفرض عليهم عقوبات وحدوداً ومزاجر ليمنع بذلك عن معصية الشريعة . ويجب ان يكون اكثر ذلك في الافعال المخالفة للسُنّة ، الداعية الى فساد نظام المدينة : كالزنا والسرقة ومواطأة الاعداء وغير ذلك .

ويجب ان تكون السُنة في العبادات والمزاوجات والمزاجر معتدلة لا تشدد فيها ولا تساهل ، ويجب ان يُترك كثير من الاحوال للاجتهاد وإعمال الرأي فان للظروف والاحوال احكاماً لا يمكن ضبطها في كتاب من القوانين الكلية ، اذ فرض الكليات فيها – مهما بولغ في الاحتراز – أمر غير ممكن[1] .

الحاجة الى اتخاذ المنازل والمساكن . – ان كل انسان – من ملك وسوقة – يحتاج الى قوت تقوم به حياته ويُبقي شخصه ، وليس سبيل

١ – انظر الشفاء ، صفحة ٤٤٧ – ٤٥٤ .

٢ – انظر الهيات الشفاء صفحة ٤٤٧ – ٤٥٤ .

الانسان في اقتناء الأقوات سبيـل سائر الحيوان الذي ينبعث في طلب الرعي والماء عند هيجان الجوع وحدوث العطش ، بـل يحتاج الى مكان يخزن فيه ما يقتنيه ، فكان هذا سبب الحاجة الى اتخاذ المساكن والمنازل .

الحاجة الى الزوج والأهل . – فلما اتخذ المنزل وأحرز القنية احتاج الى حفظها فيـه ممن يريدها ومنعها عمن يرومها . فدفع بـه ذلك الى استخلاف غيره على حفظ قنيته ، ولم تسكن نفسـه في ذلك إلا الى الزوج التي جعلها الله تعالى للرجل سكناً . وكان ذلك سبب اتخاذ الأهل وحدوث الذرية . فزادت الحاجة الى الأقوات واعداد فضلاتها لأوقات الحاجـة ، واضطر الانسان الى القُوام والى الكفاة والخدام يعينونه ويحملون ثقله . فاذا به صار راعياً مُسيماً وصار من تحت يده له رعيـة وسائمة . فهو كالمسيم يلزمه ان يرتاد مصالح سائمته من الكلأ والماء نهاراً ومن الحظائر والزِّراب ليلاً ، وان يُذكي عيونه في كلائها ويبث كلابه في اقطارها ، ليحرسها من السباع العادية ومن الآفات الطارئة ، وان يختار لها المشتى الدفيء والمصيف المريح ويرود لها في طلب الكلأ والنُّطف[1] العِذاب . ويلزمه بعد ذلك ان يسوقها الى مصالحها ويصرفها عن متالفها . فإن كفاه ذلك في حسن انقيادها واستقامة ضلعها ، وإلا أقدم عليها بعصاه . كذلك يلزم ذا الأهـل والولد والخدم والتبّع احسان سياستهم وتقويمهم بالترغيب والترهيب وبالوعد والوعيد وبالاعطاء والحرمان ، حتى تستقيم له قناتُهم[2] .

شرف النفس . – وليس شيء أزين بالرجل من رزق واسع وافق منه استحقاقاً والعيش على أعف الوجوه وأرفقها وأبعدها عن الشره والحرص وأنآها عن الطمع الفاحش والمأكل الخبيث .

وكل فضل نيل بالمغالبة والمكابرة ، وبالاستكراه والمجاهـدة ، وكل

---

١ – المياه الصافية .

٢ – انظر كتاب السياسة صفحة ٥ – ٦ .

ربح حيز بالاثم والعـار ، ومع سوء القالة وقبح الأحدوثة ، او ببـذل الوجه ونزف الحياء ، او بثلم المروءة وتدنيس العرض . كل اولئك زهيد وان عظم قدره ، نزر وان غزرت مادته ، وبيل وان ظهرت هناءته ، وخيم وان كان في مرآة العين مريئاً .

والكسب الشريف وان قل مقداره وخف وزنه اطيب مذاقاً وأسلس مساغاً وانمى بركة وازكى ريعاً [١] .

شرائط المعروف . — وللمعروف شرائط احداها تعجيله ، فإن تعجيله اهنأ له . والثانية كتمانه ، فإن كتمانه اظهر له . والثالثة تصغيره ، فان تصغيره اكبر له . والرابعة مواصلته ، فان قطعه ينسي اوله ويمحو اثره . والخامسة اختيار موضعه ، فان الصنيعة اذا لم توضع عند من يحسن احتمالها ويؤتي شكرها ويقابلها بالود والموالاة كانت كالبذر الواقع في الارض السبخة التي لا تحفظ الحب ولا تنبت الزرع [٢] .

في الاقتصاد أو سياسة الرجل دخله وخرجه . — فأما النفقات فان سوادها واصلاح امرها بين السرف والشح ، ومتردد بين التضييع والتقدير . لكن الانسان متى استوفى حقوق التقدير كلها واستعرف شرائط الاقتصاد اجمع لم يسلم في ذلك من غميزة الغامز . فينبغي للعاقل ان يبني بعض امره في الانفاق على عقول عوام الناس ، وان يستعمل كثيراً من التجوز والاغضاء في المواضع التي يُخشى فيها شبه السَّرَف وعار التضييع . فان من يمدح السرف من العوام اكثر ممن يمدح الاقتصاد ويؤثر التقدير ، كما ان من يمدح الاقتصاد ويؤثر التقدير اخص واتم عقلاً واحزم رأياً [٣] .

سياسة الرجل في اهله . — ان المرأة الصالحة شريكة الرجل في ملكه وقيّمته في ماله وخليفته في رحله . وعليه ان يحسن معاملتها لتحسن

---

١ — انظر كتاب السياسة صفحة ٩ .

٢ — » » » » ١٠

٣ — المصدر السابق صفحة ١١ .

معاملته وأن يكرمها لتكرمه . وجماع سياسة الرجل اهله ينحصر في ثلاثة امور لا بـدّ من مراعاتها وهي الهيبة الشديدة والكرامة التامة وشغل خاطرها بالمهم .

أما الهيبة فهي اذا لم تهب زوجها هان عليها فلم تسمع لأمره ولم تُصغ لنهيه ، ثم لم تقنع بذلك حتى تقهره على طاعتها . والويل حينئذٍ للرجل لما يجلبه له تمردها وطغيانها ويجنيه عليه قصر رأيها في العار والشنار والهلاك والدمار .. وليست هيبة المرأة بعلها شيئاً غير اكرام الرجل نفسه وصيانة دينه ومروءته وتصديقه وعده ووعيده .

أما كرامة الرجل اهله فمن منافعها ان المرأة الكريمة اذا لقيت كرامة من زوجها رغبت في استدامتها وأشفقت من زوالها ودعاها ذلك الى امور كثيرة جميلة لا يستطيع الرجل إصارتها اليها من غير هذا الباب إلا بالتكلف الشديد والمؤونة الثقيلة . وكرامة الرجل اهله لا بـدّ فيها من مراعاة ثلاثة اشياء هي : تحسين شارتها وشدة حجابها وترك اغارتها .

وأما شغل الخاطر بالمهم فهو ان يتصل شغل المرأة بسياسة اولادها وتدبير خدمها وتفقد ما يضمه خدرها من اعمالها . فإن المرأة اذا كانت خالية البال لا شغل لها لم يكن لها هم إلا التصدي للرجل بزينتها والتبرج بهيئتها ، ولم يكن لها تفكير إلا في استزادتها ، فيدعوها ذلك الى الاستهانة بكرامة زوجها والزهد بزيارته والسخط على جملة إحسانه [1] .

في التربية او سياسة الرجل ولده . — من حق الولد على والديه حسن تسميته ثم اختيار ظئره ، كي لا تكون حمقاء ولا ورهاء ولا ذات عاهة ، فإن اللبن يعدي كما قيل . فإذا فطم الصبي عن الرضاع بُدِيء بتأديبه ورياضة اخلاقه قبل ان تهجم عليه الاخلاق اللئيمة وتفاجئه الشيم الذميمة . فإن الصبي تتبادر اليه مساوىء الاخلاق وتنثال عليه الضرائب الخبيثة . فما تمكن منه في ذلك غلب عليه فلم يستطع له مفارقة ولا عنه نزوعاً .

---

١ — المصدر السابق صفحة ١٢ .

فينبغي لقيّم الصبي ان يجنبه مؤدبه مقابح الاخلاق وينكّب عنه معايب العادات بالترهيب والترغيب ، والايناس والايحاش ، وبالأعراض والإقبال ، وبالحمد مرة وبالتوبيخ اخرى ، ما كان كافياً . فإن احتاج الى الاستعانة باليد لم يحجم عنـه . وليكن اول الضرب قليلاً موجعاً ، بعد الإرهاب الشديد وبعد اعداد الشفعاء . فإن الضربة الاولى اذا كانت موجعة ساء ظن الصبي بما بعدها واشتد منها خوفه ، أما اذا كانت الاولى خفيفة غير مؤلمة فقد حسن ظنه بالباقي فلم يحفل به .

فإذا اشتدت مفاصل الصبي واستوى لسانه وتهيأ للتلقين ووعى سمعه اخذ في تعلم القرآن وصورت له حروف الهجاء ولقن معالم الدين وحفظ القصيد . ويبدأ في الشعر بما قيل في فضل الأدب ومدح العلم وذم الجهل ، وما حُث فيه على بر الوالدين واصطناع المعروف وقَرْي الضيف وغير ذلك من مكارم الاخلاق .

وينبغي ان يكون مؤدب الصبي عاقلاً ذا دين ، بصيراً برياضة الاخلاق حاذقاً بتخريج الصبيان ، غير كزّ ولا جامد ، بل حلواً لبيباً ، قد خدم سراة الناس وعرف ما يتباهون بـــه من اخلاق الملوك وآداب المجالسة والمؤاكلة والمحادثة والمعاشرة .

وينبغي ان يكون مع الصبي في مكتبه صبية من اولاد الجلّة ، حسنة آدابُهم مرضية عاداتُهم ؛ فان الصبي عن الصبي ألقن ، وهو عنـه آخذ ، وبه مستأنس . وانفراد الصبي الواحد بالمؤدب اجلب الاشياء الى ضجرهما . فاذا راوح المؤدب بين الصبي والصبي كان ذلك أنفى للسآمة وأبقى للنشاط وأحرص على التعلم والتخرج وأدعى للمباراة والمباهاة والمساجلة وانشراح العقل .

واذا فرغ الصبي من تعلم القرآن وحفظ اصول اللغة نُظر عند ذلك الى ما يراد ان تكون صناعته فوجه لطريقه . فاذا اراد وليه به الكتابة اضاف الى دراسة اللغة دراسة الرسائل والخطب ومناقلات الناس ومحاوراتهم ،

وطورح الحساب ودُخل به الديوان وعني بخطه . وان أُريد بــه صناعة اخرى اخذ به فيها . فليس كل صناعة يرومها الصبي ممكنة له مؤاتية ، لكن ما شاكل طبعه وناسبه .

والدليل على ذلك سهولة بعض الادب على قوم وصعوبته على آخرين . ولذلك نرى واحداً من الناس تؤاتيه البلاغة ، وآخر يؤاتيه النحو ، وآخر يؤاتيه الشعر ، وواحداً يختار علم الحساب ، وآخر يختار علم الهندسة ، وآخر يختار علم الطب . وهكذا . ولهذه الاختيارات اسباب غامضة وعلل خفية تدق عن أفهام البشر وتلطف عن القياس والنظر .

وربما نافر طباعَ انسانٍ جميع الآداب والصنائع ، فلم يعلق منها بشيء . فلذلك ينبغي لمؤدب الصبي – اذا رام اختيار الصناعة – ان يزن اولاً طبع الصبي ويسبر قريحته ويختبر ذكاءه ، فيختار له الصناعات بحسب ذلك . فاذا اختار له احداها تعرف قدر ميله اليها ورغبته فيها ، ونظر هل جرت منه على عرفان أم لا ، وهل ادواته وآلاته مساعدة له عليها أم خاذلة ، ثم يبتّ العزم . فان ذلك احزم في التدابير وأبعد من ان تذهب ايام الصبي فيما لا يؤاتيه ضياعاً .

فاذا اوغل الصبي في صناعتــه بعض الوغول فمن التدبير ان يُعرض للكسب ويُحمل على التعيش منها ؛ فانه يحصل في ذلك له منفعتان :

احداهما اذا ذاق حلاوة الكسب بصناعته وعرف غناها تعلق بهــا وثابر عليها ؛

والثانية انه يعتاد طلب المعيشة قبل ان يستوطىء حــال الكفاية . فاننا قلّ ما رأينا في ابناء المياسير مَنْ سلم من الركون الى مــال ابيه ومــا أعدّ له من الكفاية . فلما عوّل على ذلك قطعه عن طلب المعيشة بالصناعة وعن التحلي بلباس الادب .

فاذا كسب الصبي بصناعته فمن التدبير ان يُزوّج ويفرد رحلُه[1] .

•

هذه هي مجمل آراء ابن سينا في السياسة . ومنها يتبين لنا انه ليس لابن سينا مذهب سياسي كما للفارابي . فاذا صح وصف سياسة الفارابي بأنها سياسة طويلة النَّفَس فان سياسة ابن سينا سياسة قصيرة النفَس . أجل ليس لابن سينا مذهب سياسي وانما هي أقوال ونصائح يسديها على طريقة أهل الوعظ والارشاد ، وإن كانت من نوع أرقى ، إذْ هي تمتاز بالأدب الرفيع والعبارة الجزلة المشرقة . واذا كانت سياسة الفارابي تركز على الجماعة ومقام الرئيس في هذه الجماعة فان سياسة ابن سينا انما تركز على الفرد ومقام هذا الفرد بين اهله وعشيرته .

ويلاحظ ان ابن سينا يلحق التربية بالسياسة ويجعلها فرعاً من فروعها . وله في التربية آراء تقدمية صائبة تدل على بعد نظره وعمق تفكيره وصدق تحليله لحاجات النفس ودوافعها ، قوامها التوجيه المهني ومراعاة ميول الأشخاص واعدادهم للحياة بحسب نوازع نفوسهم وحاجات فِطرهم ، وهي آراء لا أخال علم التربية الحديث قد أضاف إليها شيئاً أساسياً . فاضافاته إنما تنحصر في الجزئيات والفروع لا في الكليات والمباديء التي استوعبها دستور ابن سينا وأتى عليها جميعاً أو كاد .

خاتمة . — لقد كان ابن سينا تلميذاً للفارابي ولكنه لم يكن الفارابي . فلكل منهما شخصيته المستقلة ولكل منهما منحى تفكيره ، رغم ان احدهما امتداد للآخر ومكمل له . فكلاهما بمقاييس العصر رجل فذ في تفكيره عظيم في محاكمته عملاق في فلسفته . ولئن كان الفارابي قد وضع حجر الأساس فانه لم يخلد إلا بفضل ابن سينا الذي كان له تأثير واسع النطاق في الشرق والغرب . فهو يعد عند اهل الشرق امير الفلاسفة : فليس من مفكر قد جاء بعده إلا وتربطه بفلسفة ابن سينا رابطة من الروابط . اما في الغرب فان

---

١ — المصدر السابق ، صفحة ١٢ — ١٥ .

أحداً لا يدري ماذا كان عسى ان يكون الفكر الاوربي لولا ابن سينا . فهو اول فيلسوف مسلم تغلغل في الأوساط اللاتينية قبل ان تُعرف فلسفة أرسطو بوقت طويل ، وذلك لتجاوب فلسفته مع فلسفة القديس اوغسطين ذات النزعة الأفلاطونية ، حتى لقد نشأ عن ذلك تيار جديد يسميه المسيو جلسون (Et. Gilson) الاوغسطينية السيناوية (Augustinisme avicennisant) ولم يضعف هذا التيار إلا منذ القرن الثالث عشر عندما تُرجمت الى اللاتينية آثار ابن رشد الذي أوجد حركة فكرية جديدة ظلت تؤثر في الاوروبيين حتى عصر النهضة ، على ما سنرى في حينه .



الفصل السابع

أبو العلاء المعري

(٣٦٢ ـ ٤٤٩ هـ / ٩٧٣ ـ ١٠٥٧ م)

حياته

هو ابو العلاء احمد بن عبد الله بن سليمان التنوخي الشهير بالمعري . ولد بمعرة النعمان من اعمال حلب وعلى بعد عشرة اميال الى الجنوب منها ، وهو سليل بيت شب على شعائر المروءة والتعفف واعرق في الشرف والفضل والعلم والادب والقضاء . وحسبه انه من قبيلة تنوخ التي يشهد المؤرخون بانها كانت من اكثر العرب مناقب وحسباً .

ولما بلغ الرابعة من عمره أصيب بالجدري ، فما زال يضنيه وينهك قواه حتى ذهب بيُسرى عينيه . ثم غشي يُمناهما بالبياض ، ولم يكن الا قليل حتى فقد ما بقي فيها من قوة الابصار . فشاع الظلام في حياته وأسدل بينه وبين الدنيا ستار حالك السواد وهو بعد طفل لم يبلغ الحلمُ . فلم يستطع حين شب ان يتذكر ما رأى من الألوان ولم يبق في ذاكرته منها الا اللون الاحمر لانه ألبِس في الجدري ثوباً معصفراً ، فكانت ذكراه في نفسه كل ثروته من دنيا الالوان والأشكال وكل ما وعاه عقله من عهد النور. ولذلك كان يعد اللون الأحمر ملك الألوان .

وفي سن لم يحددها لنا التاريخ بـــدأ دروسه في اللغة على ابيه ، كما تلقى شيئاً من الادب والفقه عن بعض شيوخ المعرة . وقد اتفق مؤرخوه على انــه بدأ يقرض الشعر وهو في الحادية عشرة من عمره . ثم ارتحل الى حلب ليستزيد من علمائها الافذاذ ، فقد كانت انذاك من حواضر العلم والادب الكبرى وكانت تزدهي برجال الفكر والعلم الذين كان اجتذبهم إليها سيف الدولة في ايامه الغر . ويقال انه سافر إلى مدينتين روميتين هما انطاكية واللاذقية ، وفيها درس الكتب ولقي النصارى وسمع مقالات الفلاسفة وشهد آثار الحضارة اليونانية . كما يقال انه ذهب ايضاً الى طرابلس وكان بهـا مكتبة كبيرة وقفها اهل اليسار على كل راغب في العلم والمعرفة . فانكب عليها ووعى ما استطاع ان يعي ممـــا اشتملت عليه من العلم على اختلاف فنونه .

وفي هذه الأثناء ورد إليه نعي ابيه فأضافت الاقدار إلى مصيبته في العمى مصيبة اليتم ، فكان موته ظلمة جديدة في قلب هذا الضرير وفراغاً قاسياً في اعماق روحه . لقد اورثه ابوه اللحم والدم وكرم المحتد ، وكفاه القوت واللباس والمنزل ، وغذّى عقله بالعلم والأدب ، والآن ينتزعه منه القــدر على غرّة فكيف يواصل الترحال ؟ فعاد الى المعرة وبقي فيها خمس عشرة سنــة يجتر احزانه ويندب حظه العاثر . ولم يجد خيراً من الشعــر يخفف به لوعتــه ويملأ فراغ نفســه ، فانثالت عليه القوافي واسلست له القياد . ولكنه امتنــع عن التكسب بشعره وآثر الفقر وضيق ذات اليد على الثروة تباع فيها الكرامة ويراق في سبيلها ماء الوجه . وقد شهد المعري في هذه الفترة كثيراً من الفتن العظيمة والحروب الهائلة بين الحمدانيين والفاطميين ، كما كان الروم يغيرون من اطراف الثغور على شمال الشام وينتاشون المعرة فيما يناوشون . وقد اتــى ابو العلاء في شعره على وصف هذه القلاقل والمعارك والحروب . ولمـّا ملّ المقام بالمعرة طمح بعزيمته الى بغداد وكانت عروس الدنيا ومحجة العلم والأدب ومركز الحضارة وملتقى الشعراء والكتّاب والمفكرين . فخاب ظنه بها حين تنكر له فريق من اهلها ، وازداد برمه بالحياة وعظم تشاؤمه وضاقت به الدنيـــا

على وحيها .

وانه لكذلك إذ بلغه مرض أمه فحزم أمره على ترك بغداد والعودة الى بلده. وفي طريقه الى المعرة جاءه نعيها ، فافتقد آخر من كان يرجو لقاءه . لقد حملته جنيناً وأرضعته طفلاً ورعت به يتيماً وتلهفت على فراقه في الوداع الأخير ... فيغص ويضطرب ويلتبه به الفكر ويعيش بقية حياته وحيداً لا رفيق له إلا همومه ولا عمل له إلا تأمل سواد ليله القاتم وسماع العويل والنحيب . فاعتزل الناس ولزم بيته لا يبرحه قرابة نصف قرن . ولهذا سمى نفسه (رهين المحبسين) يريد حبسه عن الدنيا بسبب العمى وحبس نفسه بداره . ولكنه اخيراً جعل هذه المحابس ثلاثة فقال :

أراني في الثلاثة من سجوني فلا تسأل عن الخبر النبيث
لفقدي ناظري ولزوم بيتي وكون النفس في الجسم الخبيث

وما زال القدر يعصف به ويهز قلبه وكيانه حتى مرض مرض الموت ، ثم وافاه الأجل بعد أن أوصى ان يُكتب على قبره هذا البيت الذي يلخص جماع فلسفته :

هذا جناه أبي عليّ وما جنيت على أحد

آثاره

ترك ابو العلاء كثيراً من الآثار المنظومة والمنثورة ، ولكن لم يصل إلينا منها إلا النزر اليسير . واما الباقي فقد باد ولم يخرج من المعرة وانما اتى عليه تخريب الصليبيين وتحريقهم كما ذكر القفطي والذهبي . وقد اتيح لابي العلاء رجل يعرف بالشيخ ابي الحسن علي عبدالله ابي هاشم فكتب عنه ما أملى من غير ان يقتضي على ذلك اجرا . وهذه هي أشهر كتبه :

١ ــ **سقط الزند** وهو ديوان شعره في المرحلة الأولى من حياته ، وفيه مدائحه ومراثيه وبواكير من شكه وتشاؤمه ، وإن كان لا يخلو من بعض قصائد نظمت في عهد متأخر .

٢ ــ **الدرعيات** وهو ديوان صغير مستقل يشتمل على أشعار يصف فيها

المعري انواع الدروع ووجوه فائدتها . وقد طبع هذا الديوان في مصر ملحقاً بسقط الزند .

٣ ــ **اللزوميات** وهي اكبر الدواوين الثلاثة وأجلّها خطراً ضمّنها آراءه الفلسفية في النفس والخليقة والأديان كما سنرى .

٤ ــ **الفصول والغايات** وهو الكتاب الذي زعم شانئوه انه عارض به القرآن الكريم وسماه (الفصول والغايات في محاكاة السور والآيات). والمراد بالغايات هنا القوافي ، لأن القافية غاية البيت أي منتهاه . وليس في هذا الكتاب إلا عظات ونصائح وتلخيص لما في كتبه الاخرى من النقد الاجتماعي. وفيه ايضاً حديث نسكه واعتزاله وكيف كان شبابه وما صار اليه في شيخوخته. وقد بدأ كل فصل بتمجيد الله والتسبيح له بلفظ متواتر السجعات. ولعل مصدر سوء ظن الناس بهذا الكتاب ان أبا العلاء قد تحدث ببعض ما في نفسه من معارضة للقرآن الى نفر من خاصته فشاعت عنه قالة لم تثبت عليه .

٥ ــ **الأيك والغصون** وهو في العظات وذم الدنيا – ولم يصل الينا – .

٦ ــ رسالة **الغفران** وهي من اعظم آثاره وأحقها بالخلود . وقد سميت كذلك لأنه يستعمل فيها لفظة « الغفران» كثيراً .

٧ ــ **القائف** وهو كتاب ألفه ابو العلاء على معنى كليلة ودمنة .

٨ – مجموعة اخرى من الرسائل منها (**رسالة الطير**) و (**رسالة الملائكة**).

وكان من عادة ابي العلاء ان يتبع الكتاب من كتبه بشرح له مستقل يفسر فيه غريبه ويبين غامضه ويكشف مغلقه ، وقد يكتفي في ذلك بكتاب واحد كما فعل في (منار القائف) وهو شرح لكتاب (القائف) (وضوء السقط) وهو شرح لكتابه (سقط الزند) (وخادم الرسائل) وهو شرح لغريب ما في رسائله. وقد يزيد فيضع كتابين او اكثر لشرح الكتاب الواحد» كما فعل في « الفصول والغايات» فسّره بكتابي « اقليد الغايات» و «السادن» وكذلك «اللزوميات» اتبعهما اربعة كتب : « زجر النابح » و « بحر الزجر » و « الراحلة » و « راحة اللزوم » .

اسلوبه

بدأ ابو العلاء في قرض الشعر منذ بلغ الحادية عشرة وظل يقول الشعر الى ان مات . ويمكن تقسيم شعره الى ثلاثة اطوار : (١) طور الصبا والحداثة وينتهي حين بلغ العشرين . (٢) وطور الشباب وينتهي حين عاد من بغداد . (٣) وأخيراً طور الكهولة والشيخوخة وينتهي بموته .

ففي الطور الاول حيث كان قليل النضج كان شعره قليل الصقل كثير التكلف والمبالغة يعوزه النضج ومتانة اللفظ ورصانة المعنى المتقن والعميق، لأن همه التنميق والترقيش وإظهار التفوق والنبوغ ، فقد جعل وكده في هذه المرحلة اللغة والصناعة ، فكانت ألفاظه اكثر من معانيه.

وعندما زاد نضجه في طور الشباب وكثرت افكاره ومعانيه اهمل التنسيق والترقيش وأغفل الصناعة اللفظية وقلّ ما في شعره من تكلف ومبالغة . فزاد متانة واتقاناً واقتصاداً في اللفظ والمعنى،وأصبح اقدر على تمثيل عواطف الشاعر ولواعج نفسه .

لكن الفشل الذي مني به في بغداد وما لقيه من عنت بعض الحكام فيها ، وما اعقب ذلك من تبدل في طباعه ومشاعره ومن نقمة على الحياة والوجود — كل اولئك جعله ينهج نهجاً صارماً في حياته ويتشدد في كل شيء ، في القول والعمل والفكر . ولذلك نجد شعره في طوره الاخير يمتاز بالتشدّد في التماس الإجادة وإيثار القافية الصعبة والتزام ما لا يلزم منها ، ليجعل من القافية مجالاً لإظهار عبقريته ومسرحاً لإبراز مواهبه ونبوغه ، وقد ساعده على ذلك لزومه داره لا يبرحها قرابة نصف قرن . فكيف يسلي عن نفسه ألم الوحدة ويهوّن عليها احتمال الفراغ إلا بهذا العبث الذي يشعرها ويشعر الناس بأنه قد ملك اللغة وسيطر عليها ؟ وكذلك نجده في هذا الطور يتشدّد في محاكاة المتقدمين مؤثراً الالفاظ البدوية الجزلة والأسلوب البدوي المطبوع ، وكان لا يتحضر في شعره إلا اذا ألجأته الى ذلك ضرورة حازبة .

هذا ما كان من شعر ابي العلاء . اما نثره فلم يصلنا منه في طور الصبا

والحداثة شيء ، ولذلك نضرب صفحاً عنه في هذا الطور .

وكما كان شعره في طور الشباب فيه تكلف وضعف في المتانة فكذلك كان نثره في هـذا الطور . لذلك لا تخلو رسائله من السجع والألفـاظ الغريبة والمبالغة ، فلا يجد فيها المرء إلا ألفاظاً مرصوفة وكلمات مزخرفة ، يزيّنها السجع وتتفاوت في المتانة والقوة .

اما في طور الشيخوخة والعزلة فقد كان نثره – كشعره – يمتاز بالصرامة والتشدد في الصنعة اللفظية والتزام ما لا يلزم من السجع وإيثـار الغريب . حتى اذا كان المعنى الواحد يمكن اداؤه بعبارات واضحـة وبعبارات غامضة ذات ألفاظ غريبة ، اختار الثانية، كما ترى في (رسالة الغفران) اما المبالغة فقد قلّت ، ولكنها لم تنمح . وهناك ظاهرة اخرى تبدو في نثره في هـذا الطور وهي ولعه بالشروح المقحمة . ففي (رسالة الغفران) مثـلاً شروح معترضة تكاد تجدها في كل صفحة ، فهو حريص على تفسير كل مـا غمض من ألفاظه . وقد بلغ ولع ابي العلاء بهذه الطريقة أن ضحى في سبيلها بالجمـال الفني ووحدة السياق ونسق الجمل وترتيب المعاني . ولما كان النثر اقل قيوداً من الشعر وأكثر حرية فان أظهر ما يطالعك به نثر ابي العلاء في هـذا الطور قدرته على استقصاء المسألة التي يعرض لها واستيفائها حقها من البحث حتى انه ليبعث الملل في نفس القارىء المتعجل ، وإن كان يرضي الباحث المحقق .

اخلاقه وسجاياه

ان ابرز صفات المعري زهده وإعراضه عما في هـذه الحياة من متاع ، وكذلك عفته وقناعته واعتداده بنفسه التي ارتفع بها عما تحتاج اليه الحياة من صراع وآثرها بالعافية وألزمها القصد والاعتدال ، وضنّ بهـا على الكذب والمين وعلى البيع والشراء . كان ابو العلاء يحب ان يقدم الانسان على الخـير لأنه الخير، وأن يحجم عن الشر لأنه الشر، فلم يكن يكره شيئاً كما كان يكره انتظار الجزاء. كان عفيف النفس والخلق والرأي والعقل جميعاً وكان لا يخشى في الحق لومة لائم . ومن اجل هذا لم يكن حـلو الأثر في النفوس الضعيفة

ولا عذب الصوت في آذان الذين في قلوبهم مرض ، كما لم يكن محبب النفس الى الذين يتصلون بـــه فيرون منه هذه الخشونة التي تأتي من صراحة الخلق وهذه الغلظة الذي يبعث عليها ايثاره للحق. وحسبنا ان نعلم انه قضى حياته او شطراً عظيماً منها مقلاً من المال مكثراً من الأدب والعلم ، فـــلم يتكسب بالشعر ولم يكلف نفسه مذلة السؤال على مـــا مرّ معنا في ترجمته . ومن أظهر اخلاقـــه ضبط النفس وقهر الشهوات . فهو لم يدع لنفسه شهوة إلا أذلها ولا عاطفة إلا اخضعها لسلطان عقله. ان رجلاً ينيف على الثمانين من غير ان يتزوج ومن غير أن يرغب في النسل الذي هو أشد الملذات استئثاراً بالنفس واستحواذاً على القلب — مع شدة حاجته الى ولد صالح يعينه على أعباء الحياة او يسليه عن همومها — لمالك نفسه ومسيطر على شهوته وباسط سلطان عقله على مـــاله من حس وشعور .

وكذلك كان ابو العلاء كريمـــاً سخياً طيب النفس يبذل المال اذا ملكه وكان رقيق القلب شديد الرحمـــة كثير العطف على الضعيف انساناً كان او حيواناً . لقد كان يرحم النحل ويلحّ في ان لا يُشتار ما تجمع لنفسها ، وكان يرحم الدجاج ويفزع اذا قدمت اليه ويرد الناس أشنع الرد عن ابتائها . لقد مرض ابو العلاء فوصفوا له الفروج فامتنع ، وألحّوا عليه حتى اظهر الرضى ، فلما قدم اليه لمسه بيده فجزع وقال : « استضعفوك فوصفوك ، هـــلا وصفوا شبل الأسد » ، ثم أبى ان يطعمه .

فالمعري لم يأكل شيئاً من الحيوان ولا من منتجات الحيوان لا اللحم ولا اللبن ولا البيض ولا العسل ولا السمك ، بـــل كان يعيش على العدس والزيت والتين والدبس ، ويظهر دوام الصوم وكان يلبس خشن الثياب . ويُحكى عنه انه كان برهمياً .

فإذا كان ابو العلاء يعطف على الحيوان كل هذا العطف فما قولك بعطفه على الانســان ؟ نعم اننا لنجد لديـــه سخطاً على الناس غـــير قليل ، ولكنه سخط مصدره الرحمة لهم والحدب عليهم . فقد كان محباً لهم رفيقاً بهم ، يلين لهـــم

حيناً ويعنف بهم احياناً ، وما كان في تقريعه اياهم إلا مؤثراً بالنصيحة لهم ، يمنحهم قلبه وروحه . لقـــد استقصى عيوب الناس وتعمق نفوسهم فأظهر دخائلهم في لهجة عنيفة حادة قاسية . لكنه كان متجنباً كل التجنب للاقذاع وإذاعة الفحشاء ، فهو لا يريد بهجائه اساءة ولا انتقاماً ولا تشهيراً ، وإنما هو صاحب اخلاق يريد التهذيب والتأديب والاصلاح . وقـد تغلبه الحدة احياناً فتجور بـه عن القصد وتخرجه عن طور الفيلسوف الى طور الشاعر الهجّاء ، ولكنه حسن النية على كل حال قاصد الى الخير والبر .

تشاؤمـه

ان التشاؤم هو اخص مـــا يميز تفكير المعري وهو أبرز الملامح فيه ، إذ يتجلى في كل نظرة ألقاها على الحياة والناس والمجتمع . فهو لا يرى الدنيا إلا من وجهها الكالح وأنيابها المكشرة .

وهذا التشاؤم قـد فرُض على ابي العلاء فرضاً لا خيار له فيه ! فقد فجعه القدر ببصره وهو صغير ، ثم بأبيه هو ثم بأمه . وآتاه عقلاً فذاً ثم تركه عاجزاً لا يستطيع شيئاً إلا بغيره ، محروماً من نشاط الحركة ممنوعاً من الجهد وهو يحمل في نفسه طموح العباقرة وإرادة العظماء . وهكذا شاع الظلام في دنياه وهو لا يزال طفلاً يستقبل الحياة ، وبادرته الأيام بالعبوس والتجهم ولداتـــه يعبثون ويلهون ناعمي البال لا تشغلهم هموم العيش ونكد التفكير في المستقبل . ان العُمي كثيرون ولكن الأذكياء بينهم قلة ، فليس العمى في ذاته مصيبة ، وإنما المصيبة هي الشعور بـه ، وهذا الشعور يزاد بازدياد حدة الذكاء . فعقل المرء محسوب عليه كما يقولون . ولذلـك لا نرى كل اعمى يشتكي دهره كأبي العلاء إذ ليس كل اعمى له ذكاء ابي العلاء . ان الانسان بطبعه أشقى الكائنات وأتعسها وما ذلك إلا لأنه يفكر . فليس سوى الانسان – كما مرّ معنا [1] – من يتألم بالتفكير وليس سواه من يشقى بالتفكير . وكلما زاد حظه من التفكير زاد شقاؤه . ولذلك صح قول الشاعر :

---

١ – انظر صفحة ٢٢ – ٢٥ .

ذو العقل يشقى في النعيم بعقله   وأخو الجهالة في الشقاوة ينعم

فأبو العلاء كان من اولئك الأفراد القلائل الذين كان التفكير وبالاً عليهم . أجل ، ان عقله قد جنى شراً عليه . فذكاؤه الخارق كان له بمثابة العدسة المكبرة التي لا تُري الاشياء على حقيقتها بل هي تضخمها وتزيد في إبعادها . فقد جعله عقله الكبير مرهف الحس رقيق الشعور ، يرى ما لا يرى الآخرون ويحس اشياء يمر بها غيره سراعاً لا يلتفتون اليها ، وذلك سر عبقريته كما هو سر محنته . فقد استطاع ان يصوّر مأساة الحياة في عصره ويرصد مهازلها ويتعقب شرورها وأخطاءها، فتحسُ وأنت تقرؤه شكاة نفسه وتشعر بلوعته وحسراته حتى لتكاد تنفذ الى صميم عالمه المضطرب الحزين .

وليس غريباً ان يجفو الدنيا ويُعرض عما فيها من بِشر وإقبال بعد ان جفته وأعرضت عنه ، وأن يندد بها بعد ان غدرت بـه ، وأن يسخط عليها ويكون لها قالياً وعليها زارياً بعد ان كشّرت عن انيابها ، وكشفت له ظهر المجن . فمن الطبيعي والحالة هذه ان يزهد بها وقد اقبلت على غيره ، وأن يرغب في الموت وقد اعيته الحياة . ومن هنا اسرافه في ذم الدنيا وأهلها وتنفيره الناس منها وتذكيرهم بشرورها وغدرها وحثهم على العزوف عنها . وقد اتخذ (ام دفر) كنية لها فقال :

قد تركنا لأهلها ام دفر   وقعدنا عن شغلها فاحتبَينا
على ام دفر غضبة الله انها   لأجدر انثى ان تخون وأن تخنى

ان عدداً قليلاً من الناس يبحثون عن الحقيقة . فسواد البشر إنما يطلبون العافية بأي ثمن ويسعون الى الراحة كيفما اتفق . لذلك يفرون من الحقيقة ويصنعون الأقنعة الواقية التي تحجبها عن ابصارهم . فإذا شذّ من بينهم من يكشف القناع ويرفع النقاب ويميط اللثام بادروه بالأوهام والمثل والعقائد بل والفلسفات (ويكاد يكون المعنى واحداً)، ووسموه بالتشاؤم وسفّهوا احلامه وأقواله وأوسعوه لوماً وتثريباً . هكذا ُخلق الناس ، وهذه هي فطرتهم . انهم ينشدون راحة الاعصاب لا اعاصير الفكر ، وتبديد المخاوف لا زيادة

الفزع ، والشعور بالقوة لا الإقرار بالضعف . انهم يريدون ان يروا الاشياء بأمانيهم وأحلامهم لا بمقتضى عقولهم وأفهامهم . انهم متفائلون بالطبع والغريزة فيا لهم من سعداء ! وأما المتشائمون فإنهم لفرط احساسهم وقوة شعورهم ووعي وجدانهم يرون الاشياء على سجيتها دونما زخرف او زينة . ولذلك فهم اقرب الى إدراك عيوبها وإدراك الألام التي تكمن وراءها . انهم اصدق حكماً من المتفائلين ولكنهم أشدّ تعاسة ، بينما المتفائلون اكثر غباء ولكنهم في مقابل ذلك اوفر حظاً من السعادة . فما العمل اذا كان الغباء هو العملة الاكثر تداولاً في هذا العالم !

اجل ان التفاؤل يورث الغباء ، ولكن التشاؤم يثير الخيال وقد يحفز الى الخلق والاختراع . انه فعالية ونشاط ، بينما التفاؤل ركود واستسلام .

لقد اعطى المتفائلون الرؤى العذبة والأحلام الجميلة ، وأما المتشائمون فقد اعطوا الثورات والحضارات وحركات التوعية والإصلاح .

ان التشاؤم ليس خطراً على الحياة وإلا لما قوّم اعوجاج او اقيلت عثرة . اجل انه ليس خطراً ولكنه ناقوس الخطر . فالناس يحبون ان يظلوا سادرين في اوهامهم ، انهم يرحبون بمن يدغدغ احلامهم ويقول لهم اطمئنوا ، لا بمن يقول لهم احذروا !

والمعري من هذا القبيل. فهو ما فتيء ينقد ويحذر ويدعو بالتي هي احسن او التي هي اسوأ ، دون ان يخشى في ذلك لومة لائم . فحسبه ان يرضى عقله وضميره رضي عنه الآخرون ام لم يرضوا . ولذلك نقد الحكام والولاة وندد بالعتاة الغاشمين منهم الذين وسّد اليهم الحظ الإمرة على الناس فوقعوا على اموالهم وقوع البزات على بغاث الطير ، وجاءهم المتظلمون يشتكون فأجتبوا خصماً واجتووا خصماً ، ونزعوا يد المالك ووضعوا يد الغاصب ؛ وكان معهم من بطانة السوء قوم غلظت قلوبهم وصفقت وجوههم ، فليس لأدمع الباكين الى رحمتهم من سبيل . لقد بصّر ابو العلاء الناس بحقوقهم المضيمة وكان في دهر العربية سباقاً الى فتح أعين الأمة وتبصيرها بحقوقها ، ونادى بأن الأمراء

للأمة أجراء :

مُلَّ المقام فكم أعاشر أمة أمرت بغير صلاحها أمراؤها
ظلموا الرعية واستجازوا كيدها وعدوا مصالحها وهم اجراؤها

وناجز ابوالعلاء ايضاً رجال الدين من جميع الطوائف حرب النقد وعنّف عليهم بالتلوام فندد بهم وكان يرى فيهم جماعة اللبوس الكاذب، والقول الخالب، ومستبطنة النفاق ، وأهل التدليس والتماق ، ومتخذي الدين أداة لجر المغانم ودفع المغارم . اجل انه لم تخف عليه مناسكهم الباطلة ومظاهرهم الكاذبة ودسائسهم الخفية ، وكان عصره يعج بهم . فكثيرون منهم في مجالس الملوك وأرباب السلطان وبطانة السوء ، وكثير منهم كانوا من اهل الحل والعقد والمناصب الكبيرة . انهم لا يبتغون سوى در السحاب وملء الجيوب والإرجاف بالغباء والغفلة ونشر الاوهام . منهم الفتنة وإليهم تعود .

فهو ساخط على هؤلاء جميعاً يندد بهم ويقرّعهم من اللوم بكل قارعة ، ويذمّ دنياهم حتى اصبح وأنه لأكثر الشعراء ذماً للدنيا ولكل انحراف فيها ، فهو لم يُعرف بخصلة اظهر من ذم الدنيا والتشنيع على اهلها .

وقد ذهب في هذا التشاؤم مذهباً شططاً . ففي سَوْرَة من سورات تشاؤمه يهوي على الطبيعة الانسانية لوماً وتقريعاً ، فيقول ان الناس من اصل فاسد رغم ان الظاهر يوحي احياناً بغير ذلك :

ان مازت الناس اخلاق يقاس بها فانهم عند سوء الطبع أسواء
يكفيك شراً من الدنيا و منقصة ألاّ يبين لك الهادي من الهاذي

●

ولم يأت في الدنيا القديمة منصف ولا هو آتٍ بل تظالمنا جزم

والأديان غير صالحة لتهذيب البشر :

وأراد ربك ان يهذب خلقهُ فاذا البرية ما لهـا تهذيب

●

لم يقـدر الله تهذيباً لعالمنا فـلا ترومن للأقوام تهذيباً

وهم كذلك لأن الأصل الذي انحدروا منه فاسد :

تفرع الناس من اصل به درن فالعالمون اذا ميزتهم شَرَعُ

والناس كذلك في كل زمان ومكان فليس جيل من الناس بأفضل من غيره:

شكوت من اهل هذا العصر غدرهم لا تنكرن فعلى هــذا مضى السلف

فاذا شككت في هذا أكده بقوله :

لا يخدعنك آخرانا كأولنا في نحو مـــا نحن فيه كانت الأمم

وفي سورة اخرى من سورات تشاؤمه يقول ان الشر في هذا العالم اكثر من الخير ، بل ان الخير امانٍ ووعود ، وأما الشر فحقائق ووقائع :

عرفت سجايا الدهر أما شروره فنقد ، وأمـــا خيره فوعود

●

اذا كانت الدنيا كذاك فخلـّها ولو ان كل الطالعات سعود

●

ألا انمـا الدنيا نحوس لأهلها فما من زمان انت فيه سعيد

فالحياة تعب كلها ، والوجود شر ، كيف لا وإن الآلام التي يعانيها الانسـان في سكرات الموت تفوق كثيراً سرور ساعة الميـلاد . والعجيب ان الانسـان لا يفتأ يطلب المزيد منها :

تعب الحياة كلها فمـــا اعـ جب إلا من راغب في ازدياد

ان حزناً من ساعة الموت اضعا ف سرور في سـاعـة الميلاد

لذلك كره ابو العلاء الحياة وآثر الموت وتمنى للوليد ألا يولد وللحي ان يفنى فقال :

فليت وليداً مات ساعة وضعه ولم يرتضع من أمـه النفساء

والموت رقاد يستريح فيه الانسـان ، وما الحياة إلا من قبيل الأرق :

ضجعة الموت رقدة يستريح الـ جسم فيهـا والعيش مثل السهاد

لذلك فهو يربأ بأصدقائه عن طلب الدنيا :

فلا تطلب الدنيا وإن كنت ناشئاً فاني عنها بالأخلاء أربأ
وما نُوب الايام إلا كتائب تُبث سرايا او جيوش تعبأ

فلتخسأ الدنيا وليخسأ طلابها ، فانها بحر هائج اشتدت الرياح براكبيه ، فهل للسفن ان ترسو فيه ؟

خبثت يا أمنا الدنيا فافٍ لنا بنو الخسيسة أوباش أخساء
يموج بحرك والأهواء غالبة لراكبيه فهل للسفن إرساء ؟

فالتعلق بالحياة جهل كبير ، وأنّ فقدها حظ عظيم :

رغبنا في الحياة لفرط جهل وفقد حياتنا حظ رغيب

والانسان لا ينقذه إلا الموت ، ولا ينجيه سوى قطع المواليد :

لو ان كل نفوس الناس رائية كرأي نفسي تناءت عن خزاياها
وعطلوا هذه الدنيا فما ولدوا ولا اقتنوا واستراحوا من رزاياها

لذلك يعنّف ابو الحياة كل ناسل ويزين للرجال البعد عن الزواج ، فأرام جناية آدم على البشر بمثل قوله :

أكان ابوكم آدم بالذي أتى نجيباً فترجون النجابة بالنسل ؟

وأكثر من هذه الدعوى في (لزومياته) وكان يجاهر بأن الانسان قد وطّن نفسه على المكاره بأتيانه النسل ، فلو كان حازماً لما نسل :

كلٌ على مكروهه مبسل وحازم الاقوام لا ينسل

وكان يدعو الناس الى شغل جدي فيه نفع للمجتمع وينهاهم عن الاشتغال بالزواج والتوليد ، وكم اطال القول بأن الأب إنما يجني الشر على ولده بجلبه الى الدنيا :

فدونك شغلاً ليس هذا لعله يعود بنفع لا كشغلك بالنسل
ابوك جنى شراً عليك وإنما هو الضبُ إذ يسدي العقوق الى الحسل

بل ان الأب لا يزال جانياً على ولده حتى ولو كان ولده ملكاً او خطيباً :

على الولد يجني والد ولو أنهم ملوك على امصارهم خطباء

لذلك لم يتزوج ابو العلاء ، وقد قدّمنا انه اوصى ان يكتب على قبره :

هـذا جناه ابي عليّ وما جنيت على أحد

والمرأة اصل كل بلاء ولذلك ينادي المعري بدفنها :

ودفن – والحوادث فاجعات لإحداهن إحـــدى المكرمات

بل يؤكد ان دفنهن خير لهن من الكلل والخدور .

ودفـن الغانيات لهن اولى من الكلل المنيعة والخدور

وخشي ان يحسـب الناس نقده مصبوباً على المرأة المسلمة وحدها فقال :

وساو لديك أتراب النصارى وعيناً من يهـــود ومسلمات

وما نحسب ابا العلاء جاداً في هذا الشطط ، وإنما هي جمحة خيال عرض فيها صوراً رائعة من امثلته وحكمه واخيلته وافتنانه. انه تهويل شاعر لم يجد مجالاً لإظهار عبقريته اوسع منْ نقـد الدنيا وأهلها والتحذير منها فكان بحق مجلياً في هذا الغرض ، فلا يصح ان تؤخذ كلماته على انه يعنيها كلمة كلمة . فهو يبالغ في بعض الأمور ويتجوز في بعض اخر، ويهيم في كل واد على طريقة الشعراء ، لحرصه على نكتة يقصد اليها او غرض يريده ، فـلا يبلغ ذلك إلا بالغلو والتهويل . انه شاعر ، فلنزن كلامه بميزان الشعراء .

موقفه من العقل

يؤمن المعري بالعقل ايماناً وطيداً ، وقد صرح بإيمانه به في مواضع كثيرة من (اللزوميات)، خاصة، و (رسالة الغفران) و(الفصول والغايات) عامة. فالعقل هو المرشد الامين وهو الهادي الى الحق، وهو المنقذ من الحيرة والضلال فهو اصل من اصول المعرفة فلا سبيل اليها بدونه :

إذا تفكرت فكراً لا يمـازجه فساد عقل صحيح هان ما صعبا

ولو صفا العقل ألقى الثقل حامله عنه ولم ترَ في الهيجاء معتركا

ويحذّر ابو العلاء من ترك العقل ويندد بمن لا يهتدي بهدية . فـــلا قيمة للانسان اذا جُرد من العقل :

فاحذر ولا تدع الأمور مضاعة وانظر بقلب مفكر متبصر

تركت مصباح عقل ما اهتديت به والله اعطاك من نور الحجا قبساً

وقد بلغ من ايمان ابي العلاء بالعقل وتمجيده اياه واطمئنانه الى احكامه وأقضيته أن جعله افضل نصير وخير مشير، بل لقد أعلن إمامته وجعله نبيّاً يأتي بالغيب:

كذب الناس لا إمام سوى العقل مشيراً في صبحه والمساء
فإذا اطعته جلب الرحمة عند المسير والارساء

•

ايها الغر قد خصصت بعقل فاسألنه فكل عقل نبي

ولا يقتصر المعري على تحكيم العقل في المسائل التي جرت العادة على تحكيمه فيها، بل لقد اراد ان يكون العقل حكماً في كل شيء حتى في العبادات وأمور الدين. فهو انما يزدري شيئين: التقليد والاخبار المروية. ولذلك نراه يتلقى كل خبر مرويّ او كل عادة شائعة بميزان العقل:

هل صح قول من الحاكي فنقبله ؟ ام كل ذاك اباطيل واسمار

•

جاءت احاديث إن صحت فإن لها شأناً ولكنّ فيها ضعف اسناد
فشاور العقل واترك غيره هدراً فالعقل خير مشير ضمه النادي

•

يقولون ان الجسم ينقل روحه إلى غيره حتى يهذبه النقل
فلا تقبلن ما يخبرونك ضلة إذا لم يؤيد ما أتوك به العقل

لكن اذا كان العقل في نظر أبي العلاء اسمى المواهب الانسانية واعزها فليس معنى ذلك انه معصوم عن الخطأ. فهناك مشكلات ميتافيزيقية يعجز العقل عن حلها والقضاء فيها برأي قاطع، فن الواجب تركها حيث هي فليست في متناول التفكير الانساني. فإنما قصارى العقل ان يجدّ ما وسعه الجدّ وان يفهم ما استقام له الفهم وان يدبر اموره في هذه الحياة كما تستقيم له الظروف، فإذا انتهى إلى حيث لا يطيعه وقف وقفة المتواضع الذي لا يطغى ولا ينكر ولا يتورط في هذا الانكار العنيف الذي يثير اليأس والبؤس والقنوط:

سألت عقلي فلم يخبر فقلت له سل الرجال فما أفتوا ولا عرفوا
قالوا فقالوا فلما ان حدوتهم الى القياس أبانوا العجز واعترفوا

•

أمور يلتبسن على البرايا كأن العقل منها في عقال

•

وقد أعمل الناس أفكارهم فلم يغنهم طول إعمالها

•

أما اليقين فلا يقين وانما أقصى اجتهادي ان أظن وأحدسا

•

انما نحن في ضلال وتعليل فان كنت ذا يقين فهاته

•

متى عرض الحجا لله ضاقت مذاهبه عليه وان عرضنه

لكن تشاؤمه يغلبه في بعض الاحيان فيكفر بالعقل ويجرده من كل قدرة على المعرفة حتى ليجعل العالم والجاهل سواء :

فهمُ الناس كالجهول وما يظفر إلا بالحسرة العلماء

•

وما العلماء والجهال إلا قريب حين تنظر من قريب

وفي هذه السورة من التشاؤم ينفي ابو العلاء ان يوجد انسان اوتي العقل والرشد :

ما كان في هذه الدنيا اخو رشد ولا يكون ، ولا في الدهر احسان
وانما يتقضّى المُلك عن غير كما تقضّت بنو نصر وغسّان

معتقد ابي العلاء في الدين والخالق

كان ابو العلاء لا يشك في وجود خالق عظيم قادر حق متصف بصفات الكمال ، لا تدركه العقول ولا تبلغه الافهام :

لا ريب ان الله حق فلتمُد باللوم أنفسكم على مرتابها

•

والله حق من تدبر امره عرف اليقين وآنس الاعجازا

●

والله حق وان ماجت ظنونكم وان أوجب شيء ان تراعوه

●

حِكَمٌ تدل على عليم قادر متفرد في عزه بكمال

●

أما الإله فأمر لست مدركه فاحذر لجيلك فوق الأرض اسخاطاً

●

والله اكبر لا يدنو القياس له ولا يجوز عليه كان أو صارا

وهكذا فالإيمان بالله أمر مقرر لا يشك فيه المعري ولا يتكلف الدليل عليه :

اثبتّ لي خالقاً حكيماً ولستُ من معشر نفاة

وقد مدح محمداً عليه السلام في مواطن كثيرة من شعره حسبنا منها قصيدته التي يقول فيها :

دعاكم الى خير الامور محمد وليس العوالي في القنا كالسوافل

فصلى عليه الله ما ذرّ شارق وما فتّ مسكاً ذكرُه في المحافل

غير انه إذا كان ايمان المعري بالله لا تزعزعه الشكوك . فإن معتقده الديني لم يسلم من الغمز . والذي يبدو لنا ان المعري يفرق بين الدين كروح والدين كشريعة ، الدين كشعور صوفي غامر والدين كطقوس ورسوم وشعائر خارجية متحجرة . فهو ككل مفكر لا يُعنى بجزئيات الدين وتفاصيله وما فيه من تفاهات يحرص عليها الفقهاء والمتزمتون من اهل الشرع ؛ وانما هو يعنى – وبالدرجة الأولى – بالكليات والاتجاهات العامة التي يتسم بها الدين وما يتميز به من عمق الشعور بالواجب وانسحاق القلب والروح . ولما كان الكثيرون لم يستطيعوا الارتفاع إلى مستوى تفكير المعري فقد دأبوا على تسقط عبارات تندّ عنه في لحظات لا نعلم على جهة القطع ما

يعصف بنفسه فيها من دوافع وتيارات ، فيأخذه بها اهل الشرع ويعلنون النكير عليه كأنما جاء شيئاً إداً . انهم أطفال لم يبلغوا الحلم ينظرون من خارج ولا يستطيعون ان ينفذوا الى ضمير الأشياء . ونشط قالة السوء ، « ورجموه بالالحاد والتعطيل والعدول عن سواء السبيل . فنهم من وضع على لسانه أقوال الملحدة ، ومنهم من حمل كلامه على غير المعنى الذي قصده ، فجعلوا محاسنه عيوباً ، وعقله حمقاً ، وزهده فسقاً ، ورشقوه بأليم السهام ، واخرجوه عن الدين والاسلام ، وحرّفوا كلمه عن مواضعه ، واوقعوه في غير مواقعه » كما يقول ابن العديم[1]

لقد تعاموا عما في شعره من تمجيد الله والاقرار بوحدانيته والاشادة بكتابه وتعظيم نبيه ولم يلتفتوا الا الى اقوال صدرت عنه بدوافع متعددة ، فأظهروا من الغيرة على الدين والحمية له تجاهها ما لم يظهروه تجاه اباحة الحرمات وانتهاك المقدسات واكل الحقوق . ولئن دل هذا على شيء فإنما يدل على ان ابا العلاء كان نسيج وحده فكراً وقلباً ووجدانا ، فظل غريباً بين قوم لم يفهموه ولم يبلغوا مقاصده . وقد اشار إلى هذا المعنى حين قال :

اولو الفضل في اوطانهم غرباء تشذُّ وتنأى عنهم القرباء

لقد أراد أن يرتفع بهم فكفروا به وان يسمو على صغائرهم فتألبوا عليه ، وحكوا زندقته بالأسانيد ، ولعنه من جاء بعدهم بالتقليد لكلمات جرت على اللسان تخفيفاً عن كرب واحتجاجاً على فساد وانكاراً لنفاق وتدليس ، ولكنهم لم يحركوا ساكناً لمجالس الشراب ومحافل اللهو والمجون والجهر بالمنكر كأن لم يكن في الدنيا غير أبي العلاء عدواً لدوداً للاسلام والمسلمين .

لقد نسوا — أو تناسوا — ان ابا العلاء كان شديد التمسك بدينه

---

١ — نقلا عن الدكتورة عائشة عبد الرحمن : ابو العلاء المعري ، سلسلة اعلام العرب رقم ٣٨ صفحة ٢٣٩ .

محافظاً على شمائره ، وكانت الصلاة عنده اعظم شيء في حياته ، لذلك كان يحث عليها في مواطن كثيرة من شعره :

وشاهدٌ خالقي ان الصلاة له ابر عندي من درّي وياقوتي

●

خذوا سيري فهن لكم صلاح وصلوا في حياتكم وزكّوا

●

اذا كنت في دار الشقاء مصلياً فانك في دار السعادة سابق
اذا الحر لم ينهض بفرض صلاته فذلك عبد من يد الدهر آبق

لقد دأب على الصلاة وأقام عليها بحيث لم يحدثنا مترجموه أنه تركها في سفر ولا حضر ولا صحة ولا مرض ، بل انه لما عجز عنها قائماً قضاها قاعداً . وكان اكثر أيامه صائماً . لقد كان عفّ اللسان واليد ، طاهر الذيل والسيرة ، ولم يُعرف انه اساء إلى أحد أو أضرّ بأحد. ولم يُنقل عن احد من الناس — على كثرة من كانوا شديدي الحرص على تسقط عثراته والتنقيب عن مساوئه وزلاته — انه انهمك في منكر او اجترح سيئة او صدر منه ما يخالف الدين والآداب ، ولم يحدثنا احد انه شذ في شيء من اعماله عن سنن الشريعة الاسلامية . ومن استقرأ أعماله لم يجد فيها غير التقى والصلاح والنسك وعمل الخير والاخلاص في العمل . فتقوى الله عنده هي افضل ذخيرة وذكره خير شاغل . فليت شعري هل يطلب الإسلام من اتباعه اكثر من هذا ام على قلوب اقفالها ؟

لنستمع إليه يقول :

ليُشغل بذكر الله عن كل شاغل فذلك عند اللب خير كلام

●

ومن يُبتَل بالدنيا وسوء فعالها فليس له إلا التعبد والنسك

●

فعليك بالتقوى ذخيرة ظاعن   ان التقية افضل الاذخار

●

ومن يذخر لطول العيش مالاً   فإن تقاي عند الله ذخري

●

ذوو النسك خير الناس في كل موطن   وزيّهم بين المعاشر خير زيِّ

لقد أغفل شانئوه كل هذا وظلوا في ظنونهم يعمهون ، وهم الذين يعظون صباح مساء ان الظن لا يغني من الحق شيئاً .

ولا مجال للقول ان ابا العلاء يكذب وينافق ويدلس عندما يدعي الحرص على الصلاة وشعائر الدين ، فليس ابغض على أبي العلاء من الكذب والنفاق والتدليس . ثم ان من ينافق فإنما ينافق تملقاً وتزلفاً ، لقد زهد أبو العلاء بما في ايدي الناس وعف عنهم وتخلى عن كل هذا العالم ، فلِمَ يتزلف اذن وفيم عساه يتملق ؟ وعلى كل حال ليس ابو العلاء بالذي يزيف وجدانه أو يقول ما لا يعتقد لعرَض من الدنيا قليل ، وانما يقول ما يقول عن معاناة صادقة وإيمان مُعاش .

وكان أبو العلاء حسن الظن بربه كبير الأمل برضاه طامعاً بعفوه وغفرانه :

ان ادخل النار فلي خالق   يحمل عني مثقلات العذاب

●

وما كان المهيمن وهو عدل   ليقصر حيلتي ويطيل لومي

●

أؤمّل عفو الله والصدر جائش   اذا خلجتني للمنون الخوالج

●

أأخشى عذاب الله والله عادل   وقد عشت عيش المستضام المعذب؟

●

ليفعل الدهرُ ما يهمُّ بـه   ان ظنوني بخالقي حسنةٌ

لا تيــأس النفس من تفضّله ولو أقامت في النار ألف سنة»

أجل ليس الدين عند أبي العلاء رسوماً وشعائر خارجيــة لا تتخلل القلب والجوارح ، وانمــا هو فعل الخير وترك الشر وخلو الصـــدر من الغل والحسد :

ما الخير صوم يذوب الصائمون له ولا صلاة ولا صوف على الجسد
وانما هو ترك الشر مطّرحاً ونفضك الصدر من غلٍ ومن حسد

●

سبّح وصلّ وطف بمكة زائراً سبعين لا سبعاً فلست بناسك
جهل الديانة من اذا عرضت له اطماعــه لم يُلفَ بالمتماسك

●

اذا رام كيداً بالصلاة مقيمها فتاركها عمداً الى الله أقرب

هكذا كان مفهوم الدين عند أبي العلاء . فما يهمه انما هو روح الدين لا حروفه . فماذا يقول شانئوه اذا علموا ان هذا هو أيضاً مفهوم الدين في القرآن الكريم نفسه ؟ « ليس البرّ ان تُولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ، ولكن البرّ من اتقى » . فالمعري اذن ليس بدعاً في دينه ، وإنما هو يدور في صميم دعوة القرآن وتجري في رحاب القرآن ويتنفس في أجواء القرآن .

لقد دُست على أبي العلاء أقاويل كثيرة يُقصد بها الافتراء والتخرّص . فقد زعم بعضهم ان أبا العلاء « خرج ليلة الى بعض مراقب موسى عليه السلام ورفع رأسه الى السماء وقال : يا رب كلمني ، فاني افصـــح من موسى . قال ذلك مراراً فلم يجبه احد ، فأنشد هذين البيتين :

لقد اسمعت لو ناديت حيــاً ولكن لا حيــاة لمن تنادي
ولو ناراً نفخت بهـــا أضاءت ولكن انت تنفخ في رماد

« وهذا افتراء محض من قائل ذلك ، والبيتان هما من نظم عمرو بن معدي كرب ، وقيل لدريد بن الصمة ، كما ذكر ذلك ابن نباتة »[1].

---

١ — محمد سليم الجندي : الجامع في اخبار ابي العلاء الجزء الاول ، صفحة ٣٩٠ .

« ومنهم من نسب اليه اقوالاً ليست في شيء من كتبه التي وصلت الينا ، ومن هؤلاء القفطي ، وياقوت ، وابن الجوزي ، وسبط ابن الجوزي ومن لف لفهم ، فقد رووا له هذين البيتين :

فلا تحسب مقال الرسل حقاً ولكن قول زور سطروه
وكان الناس في عيش رغيد فجاؤوا بالمحال فكدروه

« ورووا له كثيراً من مثل هذا[1] » .

●

على انه لا يمتنع ان يكون المعري قد تطور تفكيره فقد تكون الأبيات التي فيها جرأة على الأديان والشرائع تنتمي إلى مرحلة حياته العقلية الأولى التي تتميز بتدفق الحساسية واندفاع الرأي ، لا سيما وان (اللزوميات) ليست مرتبة ترتيباً زمانيا بل بحسب حروف الهجاء ولذلك يستحيل تتبع تفكير ابي العلاء فيها .

ان تفكير المعري لا بد انه قد تطور ، فليس من الضروري لرجل من طرازه ان يجمد على رأي واحد طوال حياته . بل لا يجمد على الرأي الواحد الا الميت . فالعقل الذي لا يتطور هو العقل الذي مات ، حتى ان الانسان ليحكم أحكاماً عديدة متباينة على أمر واحد تحت ظروف مختلفة . وهب ان أبا العلاء لم يكن مؤمناً فهل في هذا ما يُشينه ؟ الله الاسلام الذي اتسع لجميع الأديان والمذاهب والمعتقدات ، حتى تلك التي كان اكبر همها تحطيمه بأفتك الأسلحة واشدها خطراً ، هل تُراه يضيق برجل اعزل كأبي العلاء سلاحه الوحيد متانة الخلق وقوة المبدأ وصدق الشعور بالواجب ؟ ليس بالعجيب في أمر هذا الرجل ألاّ يؤمن بل العجيب ان يؤمن ، فان جميع ظروف حياته تهيئه لعدم الإيمان ، ومع ذلك فقد اجتاز المحنة بسلام . فحقيق بنا ان نغفر له بعض الهنات الهينات ، هذا ما لم يكن شاغلنا القشور دون اللباب ، فكفانا تعلقاً بالقشور .

---

١ ــ المصدر السابق نفس الصفحة ايضاً .

رأيه في البعث والحشر وخلود الروح

ورأيه في البعث والحشر والخلود تابع لمعتقده الديني لا ينفصل عنه . فاي هزة تطرأ على معتقده الديني لا بد أن يكون لها صدى في جزئيات العقائد الأخرى . فإذا كان معتقده الديني سليماً من وجهة نظر الإسلام كان رأيه في البعث والحشر سليماً أيضاً ، والعكس صحيح أيضاً . فاما ان يؤمن ببعض ويكفر ببعض فهذا ليس من الإيمان في شيء . ان عاصفة الشك التي لا يمكن لرجل من معدن المعري ان يسلم منها إذا ثارت به أطاحت بالاصول والفروع . فإذا ما انكشفت عنه عاد إلى إيمانه . فإنما الأمر كله مرهون هنا بهذه العاصفة التي تتناوحه بين حين وآخر كما تناوحت كل عظيم قبله .

ان امر الحياة الثانية قد حير ابا العلاء فاضطرب فيه . لقد سمع الكثير مما تناقله الناس عما وراء الموت ووعى الأخبار الواردة فيه . وقد ساء ظنه بما سمع ومن حقه أن يسوء . فليس بالرجل الذي يقبل كل ما يُلقى إليه ، والا فلا فضل على سواد الناس . قال في (اللزوميات) :

وقد زعموا هذي النفوس بواقياً تُشكل في اجسامها وتهذب

وتُنقل منها ، فالسعيد مكرم بما هو لاق والشقي معذب

فهو هنا غير مطمئن لما يسمع . ففزع الى عقله فلم يسعفه هذا العقل . فكل ما يعرفه بعقله اننا من عنصر التراب واننا نودَع الثرى فنبلى ونُنسى وتأكلنا الأرض ، وتُنتهك رممنا ولا ندري ما يحدث لها بعد ذلك :

والأرض غذتنا بألطافها ثم تغذتنا فهل أنصفت ؟

تأكل من دب على ظهرها وهي على رغبتها ، ما اكتفتْ

●

والأرض تقتات الجسوم كأنما   هـذا الحِمام لتربهـا ميثارُ

●

والترب نقليه ظلماً وهو والدنا   وكم لنا فيه من قربى ومن رحم ؟

●

اعلمْ اني اذا حييت قـذًى   وانني بعـد ميتتي مـدرُ
كم من رجال جسومهم عفر   تبنى بهم أو عليهم الجُدرُ ؟

ان الحياة بعد الموت لا دليل عليها ، وهـذا ما يؤلم حقاً . فاذا صح عذاب القبر فالأولى ان تطرحوني على ظهر الأرض ليأكلني الوحش والطـير :

قد ادعيتم فقلنا أين شاهدكم ؟   فجاء من بات عند اللب مجروحا
ان صح تعذيب رمس ٍ من يحل به   فجنباني ملحوداً ومضروحا
الوحش والطير أولى ان تنازعني   فغادراني بظهر الارض مطروحا

فيا ليت شعري الى اين المسـير ، وماذا عسى ان يكون المصـير ؟ لست ادري :

أرى هذياناً طال من كل أمة   يضمنه ايجازها وشروحها
وأوصال جسم للتراب مآلهـا   ولم يدر دارٍ أين تذهب روحها

●

سنؤوب في عقبى الحياة مساكناً   لا عـلم لي بالأمر بعـد مآبها

●

سأرحل عن وشك ولست بعالم   على أي أمر ، لا ابالك ، أقدم

●

بنون كآباء ، وكم برّج الردى   بضب على علاته وبنون
دفنّاهم في الأرض دفن تيقن   ولا علم بالأرواح غـير ظنون

●

اما الجسوم فللتراب مآلُها   وعييت بالأرواح أنى تسلك

ان تسأل العقل لا يوجدك في خبر عن الأوائل إلا انهم هلكوا

فاذا كان العقل عاجزاً عن الوصول الى نتيجة ايجابية في هذا الموضوع فان المعري لا يستبعد على قدرة الله ان تأتي بالمعجز . فقدرة الله لا يعجزها حشر الخلق ولا بعث الأموات :

وقدرة الله حق ليس يعجزها حشرٌ لخلقٍ ولا بعث لأجساد

●

بحكمة خالقي طيي ونشري وليس بمعجز الخلاق حشري

●

ومتى شاء الذي صورنا اشعر الميت نشوراً فنُشر
فافعل الخير وأمّلْ غبّه فهو الذخر إذ الله حشر

ويبت في هذه المسألة في (سقط الزند) فيقول :

خُلق الناس للبقاء فضلت امة ينسبونهم للنفاد
انما يُنقلون من دار أعما لٍ الى دار شقوة او رشاد

لكنه لا يتخذ مثل هذا الموقف الحاسم في (اللزوميات) وهي أصدق تعبيراً عن آرائه الفلسفية من (سقط الزند) لا سيما وان (سقط الزند) يعود في اكثره الى المرحلة الاولى من حياته . فكل ما نجد في (اللزوميات) حيرة يصحبها شيء من الثقة بالله القادر على كل شيء . فالشكوك لم تفارقه وان كانت العودة أعز أمانيه :

اما الحقيقة فهي اني ذاهب والله يعلم بالذي أنا لاقي
وأظنني من بعد ، لست بذاكر ما كان من يسر ومن املاق

●

تقدم الناس فيا شوقنا الى اتباع الأهل والأصدقاء
ما أطيب الموت لشرابه ان صح للأموات وشك التقاء

●

يا مرحباً بالموت من منتظر ... ان كان ثَمّ تعارف وتلاقي

وإذ أضناه الشك وأعوزه اليقين فلا اقل من ان يرجح الحشر على طريقة بسكال ، لأنه اقرب الى امانيه :

زعم المنجم والطبيب كلاهما ... لا تبعث الاجساد قلت اليكما
ان صح قولكما فلست بخاسرٍ ... او صح قولي فالخسار عليكما

وحبذا لو كان الموتى يعودون إذن لأخبرونا بجلية الامر :

لو جاء من اهل البلى مخبر ... سألت عن قوم وارخت ؟
هل فاز بالجنة عمالها ؟ ... وهل ثوى في النار نوبخت ؟

•

فهل قام من جدث ميت ... فيخبر عن مسمع أو مرا ؟

•

لو كان ينطق ميت لسألته ... ماذا أحسَّ وما رأى لما قدم ؟

ولكن الموتى لا ينطقون فما العمل ؟ ليعلل النفس بالأمل وليجتمع بالأحبة في النوم ان فاته الاجتماع بهم في اليقظة ، لا سيا وان النوم اقرب الاشياء الى الموت . قال في (سقط الزند) :

وبين الردى والنوم قربى ونسبة ... وشتان برء للنفوس واعلال
اذا نمتُ لاقيت الأحبة بعدما ... طوتهم شهور في التراب واحوال

وقال في (اللزوميات) :

غُيّب ميت فما رأته ... عين ، سوى رؤية المنام

ولكن الاحلام لا تصدق القول والهجعة كثيرة الكِذاب .

لقد أرّقه التفكير في المصير وأعياه امره . ولذلك فانه في (الفصول والغايات) – وهو من اواخر كتبه – يتمنى لو كان حجراً او حيواناً ليرتاح من التفكير في مصيره :

ليتني كنت حجراً ، لا امسي حذراً ، ولا اصبح وجراً .

طوبى لا كدر ، من نباتٍ اخدر ، لا يتوقع كائنة بعد الموت .

والذي نراه اخيراً ان موقف المعري من المصير الانساني لم يكن ثابتاً على حال واحد ، بل كان كثير الاضطراب والتموج ، اذ كان يتبع الحركة العامة لمعتقده الديني هبوطاً وصعوداً ، وهي في هبوطها وصعودها تتأثر بدوافع شتى اهمها سوراتُ التشاؤم التي ظلت تصطرع في نفسه ، وكثرةُ تجاربه وازديادُ نضجه واتساعُ خبرته وتقدمه في الرؤى والتفكير والخيال .

الفصل الثامن

الإمـــام الغـــــزالي[1]

(٤٥٠ ـ ٥٠٥ هـ / ١٠٥٨ ـ ١١١١ م)

حياته

هو أبو حامد محمد بن محمد بن احمد الغزالي . ولد بمدينة طوس (من اعمال خراسان) من أصل فارسي ، وهذه المدينة هي اليوم خرائب تقع بضاحية مدينة (مشهد) الحديثة المعروفة . وكان والده رجلاً فقيراً صالحاً لا يأكل الا من كسب يده في عمل غزل الصوف، وكان يطوف في أوقات فراغه على المتفقهة ورجال الدين ويغشى مجالسهم ويختلف إلى مجامعهم ويتوفر على خدمتهم ويجدّ في الاحسان إليهم والنفقة بما يمكنه عليهم . وكان إذا سمع كلامهم بكى وتضرع إلى الله أن يرزقه ابناً ويجعله فقيها ويحضر مجالس الوعظ . وقد تحققت امنيته في ابنيه الاثنين محمد وأحمد . فاما محمد فهو حجة الاسلام ابو حامد الذي كان أفقه اقرانه

١ ـ بالتخفيف نسبة الى غزالة قيل انها قرية من قرى طوس ، وبالتشديد نسبة الى الغزال على عادة اهل خوارزم وجرجان ، فانهم ينسبون الى القصار القصاري ، والى العطار العطاري والى الخباز الخبازي . والياء هنا للتأكيد . وقيل للتمييز بين المنسوب الى نفس الصنعة وبين المنسوب الى من كان صنعة والده وحده ، ولكن الغزالي بالتخفيف أشهر .

وامام اهل زمانه . واما احمد فكان واعظاً « تلين الصم الصخور عند سماع تحذيره ، وترعد فرائص الحاضرين في مجالس تذكيره » .

ولكن هذا الاب المسكين لم يُفسح له في الأجل حتى يشهد ابنيه وقد بلغا ما يتمناه لهما ، اذ قضى نحبه وهما صغيران . ويُذكر انه لما حضرته الوفاة اوصى بهما صديقاً له متصوفا من اهل الخير فقال له : « ان لي لتأسفاً عظيماً على تعلم الخط وأشتهي استدراك ما فاتني في ولديَّ هذين ، فعلمهما ولا عليك أن تنفد في ذلك جميع ما أخلفه لهما » . فلما مات اقبل الصوفي على تعليمهما الى ان فني ما كان خلفه ابوهما . وتعذر على الصوفي القيام بقوتهما فقال لهما : « اعلما اني قد انفقت عليكما ما كان لكما ، وأنا رجل من الفقر والتجريد بحيث لا مال لي فأواسيكما به . وأصلحُ ما ارى لكما ان تلجآ الى مدرسة ، فانكما من طلبة العلم ، فيحصل لكما قوت يعينكما على وقتكما » . ففعلا ، وكان نظام المدارس يكفل للطالب القوت والتعليم ، وكان ذلك هو السبب في سعادتهما وعلو درجتهما . وكان الغزالي يحكي هذا ويقول : « طلبنا العلم لغير الله ، فأبى ان يكون إلا الله » .

على ان هذا الصديق المتصوف لم يكن مجرد وصي عليهما ، بل كان معلماً لهما ايضاً . وهكذا فان استاذ الغزالي الاول كان رجلاً صوفياً .

ولسنا ندري في اي عمر ترك الغزالي وصيه الصوفي ، ولا كم أقام في مدرسته تلك .

وقد قرأ الغزالي في صباه طرفاً من الفقه ببلده طوس ، على احمد ابن محمد الراذكاني الطوسي بعد ان كان استاذه الاول بها يوسف النساج ، ثم جنح به عقله الى الاستزادة من العلم فنزح الى جرجان وهو لم يبلغ سن العشرين بعد ، وفيها تلقى العلم على الامام ابي نصر الاسماعيلي . وكان يكتب ما يتلقى من علوم استاذه دون ان يُعنى بحفظه او بودعه ذاكرته ، وهذا ما يسمى « التعليقة » . ولا ندري كم اقام في جرجان ،

غير اننا نعلم انه عاد الى طوس ومكث فيها ثلاث سنين بعد مغادرته لها ، يراجع ما تلقاه في جرجان على اثر الحادثة المشهورة التالية التي ذكرها في اعترافاته ، قال :

« قُطعت علينا الطريق واخذ العيارون جميع ما معي ومضوا فتبعتهم . فالتفت إليّ مقدَّمُهم وقال : ارجع ويحك وإلا هلكت ! فقلت له : أسألك بالذي ترجو السلامة منه ان ترد عليّ تعليقتي فقط فما هي بشيء تنتفعون به . فقال لي : وما هي تعليقتك ؟ فقلت : كتُب في تلك المخلاة هاجرت لسماعها وكتابتها ومعرفة علمها . فضحك وقال : كيف تدعي انك عرفت علمها ، وقد اخذناها منك ، فتجردت من معرفتها وبقيت بلا علم ؟ ثم امر بعض اصحابه فسلم إليّ المخلاة . فتركت تلك الحادثة في نفسي أثراً كبيراً وقلت في نفسي : هذا مستنطق أنطقه الله ليرشدني به في امري . فلما وافيت طوس اقبلت على الاشتغال ثلاث سنين حتى حفظت جميع ما علقته ، وصرت بحيث لو قُطع عليّ الطريق لم أتجرد من علمي » .

وهذه الحادثة الطريفة ان دلت على شيء فإنما تدل على منازعه الصوفية المبكرة التي سيكون لها أكبر اثر في حياته الروحية . فهو يرى في جواب قاطع الطريق رسالة سماوية ونطقاً إلهياً لهدايته وتوجيهه وارشاده ، وهذا لعمري انما يشف عن نفحة صوفية قوية فيه لا سبيل إلى انكارها .

ثم ان الغزالي قدم نيسابور ، احدى مدن العلم والنور آنذاك ، فاتصل بامام الحرمين أبي المعالي الجويني ، وهو الذي عهد اليه وزير السلجوقيين نظام الملك بالاشراف على المدرسة النظامية ، لانه كان عَلَم عصره في التوحيد والأصول والمنطق ، واليه انتهت رياسة المذهب الاشعري انذاك . وكان أستاذاً جريئاً يعتمد في اثبات القضايا على التفكير الشخصي والادلة العقلية ولا يتردد في عرض الآراء الشائعة والتقاليد المتوارثة على محك النظر الحر وابداء رأيه فيها بدون مواربة او مصانعة . وستجد هذه الصفات في ابي حامد تربة خصبة

تؤتي أُكُلَها بعد حين . ونظام الملك هو الذي ابتدع المدارس النظامية (نظامية بغداد ، نظامية نيسابور ، نظامية بلخ ... الخ .) وأسسها على علوم السُّنة ليقوي نفوذ السلاجقة ولينافس بها ازهر الفاطميين آنذاك وعلوم الشيعة التي كانت تُلقى فيه . وكان نظام الملك هذا شديد التعلق بالصوفية والتعصب لهم مسرفاً في البذل عليهم وإعداد التكايا لهم ، حتى ليعاتبه السلطان ملكشاه لإسرافه في النفقة عليهم وإهمال الجيوش فيجيبه : « انا أقمت لك جيشاً يسمى جيش الليل ، اذا نامت جيوشك ليلاً قامت جيوش الليل على اقدامهم صفوفاً بين يدي ربهم ، فأرسلوا دموعهم وأطلقوا ألسنتهم ومدوا الى الله اكفهم بالدعاء لك ولجيوشك . فأنت وجيوشك في خفارتهم تعيشون ، وبدعائهم تبيتون وببركاتهم تُمطرون وتُرزقون » . وسيكون لذلك أثر حاسم في تطور الغزالي الروحي .

وهنا تبدأ حقبة جياشة في حياة الغزالي . فقد وجد في المدرسة الجديدة من فنون المعرفة ما يصلح ان يكون منهلاً لروحه الظمأى وغذاء لعقله المتعطش ، كما وجد في استاذه المتحرر الجرأة في النظر والخروج عن مسالك التقليد . فاكب على دروس الفقه والاصول والمنطق والكلام ، وبرع في المذهب والخلاف والاصلين ، وقرأ الفلسفة ، و « أحكم كل ذلك ، وفهم كلام ارباب هذه العلوم وتصدى للرد عليهم وإبطال دعاويهم وصنف في كل فن من هذه العلوم كتباً احسن تأليفها وأجاد في وصفها وترصيفها » كما يقول ابن السبكي . وربما بدأت شكوكه هناك ايضاً .

ولكن استاذه وصديقه امام الحرمين لم يلبث ان توفي سنة ٤٧٨ — ١٠٨٥م. ورأى الغزالي نفسه ضائعاً وحيداً . ففارق نيسابور حزين القلب كسير الفؤاد ، وكان عمره إذ ذاك ثمانية وعشرين عاماً . غير ان تفكيره قد نضج ومداركه قد اتسعت وكان له من العلم ما يجابه به العلماء الاعلام ، ومن الفصاحة والذكاء ما لا يحده الطموح . فلا عليه — وقد فقد استاذه وأطلق من اساره الذي كان يحبسه عن حظوظ نفسه وعن المغامرة الكاملة

في الحياة – ان يلتمس سبيله الى المجد ويسعى الى الظهور واكتساب الشهرة .

وهداه القدر الى معسكر الوزير نظام الملك الذي تحدثنا عنه . فلقيه هذا الأخير وأكرم مثواه وبالغ في الإقبال عليه لعلو درجته وظهور اسمه وحسن مناظرته وجري عبارته . وكان مجلس الوزير محطة رجال العلم ومقصد الائمة والفصحاء ، فوقعت للغزالي اتفاقات حسنة من الاحتكاك بالائمة وملاقاة الخصوم اللدد ، ومناظرة الفحول ومناقدة الكبار . وظهر الغزالي عليهم واشتهر اسمه في الآفاق وسارت بذكره الركبان . ثم ولاه الوزير التدريس بمدرسته النظامية في بغداد ، التي كانت إذ ذاك حاضرة العالم الاسلامي بالشرق ، وأمره بالتوجه اليها . فقدم بغداد في جمادى الاولى عام اربع وثمانين واربعماية ، وسنه نحو الثلاثين ، ودرّس بالنظامية وأعجب الخلقَ حسنُ كلامه وكمال فضله وفصاحة لسانه ، وبهرتهم نكته الدقيقة وإشاراته اللطيفة ، وأحبوه . وأقام على تدريس العلم ونشره بالتعليم والفتيا والتصنيف مدة ، عظيم الجاه زائد الحشمة عالي الرتبة مسموع الكلمة مشهور الاسم ، تُضرب به الامثال وتُشد اليه الرحال ، على حد قول ابن السبكي. وصار بعد امامة خراسان امام العراق .

ثم تفكر في نيته في التدريس ، « فإذا هي غير صالحة لوجه الله تعالى بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت ، فتيقنتُ اني على شفا جرف هار » كما يقول : فصمم على الخروج من بغداد وترك جميع ما كان عليه . لكن شهوات الدنيا ظلت تجاذبه « بسلاسلها الى المقام ، ومنادي الايمان ينادي : الرحيل الرحيل ! فلم يبقَ من العمر إلا القليل وبين يديك السفر الطويل ، وجميع ما انت فيه من العلم والعمل رياء وتخييل .

« فلم ازل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعي الآخرة قريباً من ستة أشهر اولها رجب سنة ثمان وثمانين وأربع مئة . وفي هذا الشهر جاوز الأمر حد الاختيار الى الاضطرار ، إذ اقفل الله على لساني حتى أعتقل عن التدريس . فكنت اجاهد نفسي ان أدرس يوماً واحداً تطبيباً

لقلوب المختلفة (اليّ) ، فكان لا ينطق لساني بكلمة ولا استطيعها البتة ، حتى اورثت هذه العقلة في اللسان حزناً في القلب بطلت معه قوة الهضم ومراءة الطعام والشراب ، فكان لا ينساغ لي ثريد ولا تنهضم (لي) لقمة ، وتعدى الى ضعف القوى حتى قطع الاطباء طمعهم من العلاج وقالوا : هذا امر نزل بالقلب ، ومنه سرى الى المزاج ، فلا سبيل اليه بالعلاج ، إلا بأن يتروح السر عن الهم الملم .

« ثم لما احسست بعجزي وسقط بالكلية اختياري ، التجأت الى الله تعالى التجاء المضطر الذي لا حيلة له ، فأجابني الذي يجيب المضطر اذا دعاه ، وسهل على قلبي الاعراض عن الجاه والمال »[1] .

ترك التدريس الذي كان قد اقام عليه اربع سنوات ، وفارق المنصب والجاه ، واستناب اخاه على موضعه من المدرسة النظامية ، ثم خرج من بغداد ودخل الشام وبقي فيها قريباً من سنتين لا شغل له إلا العزلة والخلوة والرياضة والمجاهدة . فكان يعتكف في مسجد دمشق ، فيصعد منارة المسجد طول النهار ويغلق بابها على نفسه . ثم رحل الى بيت المقدس وجاور به مدة . فكان يدخل كل يوم الصخرة ويوصد بابها عليه . ويقال انه دخل الى مصر وأقام بالاسكندرية مدة ، وإنه قصد منها الركوب في البحر الى بلاد المغرب على عزم الاجتماع بالأمير يوسف بن تاشفين صاحب مراكش ، لما سمع عن عدله . فبلغه نعيه فعاد ادراجه وظلّ يجول في الآفاق ويزور المشاهد ويطوف على الترب والمساجد ، ويهيم على وجهه في الصحارى ويأوي القفار ، ويجاهد نفسه ويكلفها مشاق العبادات ويبلوها بأنواع القُرَب والطاعات . ودامت هذه الحالة نحو عشر سنوات .

ثم عاد الى وطنه بطوس ، واشتغل بنفسه ، وصنف الكتب المفيدة في عدة فنون . ولما وزر فخر الملك احضر ابا حامد والتمس منه ألا تبقى انفاسه عقيمة ، وألحّ عليه في ذلك ، بل لقد امره امر إلزام بالنهوض الى

---

١ – الغزالي : المنقذ من الضلال صفحة ١٠٠ – ١٠١ .

نيسابور ، حتى لقد بلغ هذا الإلزام حداً كاد ينتهي ، لو أصر الغزالي على الخلاف ، الى حد الوحشة . فلبى دعوته الى حين ثم ترك ذلك وعاد الى بيته في وطنه واتخذ خانقاه للصوفية ومدرسة للمشتغلين بالعلم في جواره ووزع اوقاته على وظائف الخير ، من تلاوة القرآن ومجالسة ارباب القلوب والقعود للتدريس ، وإدامة الصيام والقيام وسائر العبادات . وكانت خاتمة امره اقباله على دراسة الحديث ومجالسة اهله ومطالعة الصحيحين (البخاري ومسلم) بعد ان لم يكن طلب شيئاً في هـذا العلم . الى ان وافاه الأجل يوم الاثنين الرابع عشر من جمادى الآخرة سنة خمس وخمسمائة هجرية . ولم يعقب إلا البنات . وقد كان له ولد مات في طفولته اسمه « حامد » وهو سبب تكنيته « ابا حامد » .

ويذكر مترجموه انه كان له من الأسباب إرثاً وكسباً ما يقوم بكفايته ونفقة اهله وأولاده . فما كان يباسط احداً في الأمور الدنيوية ، وقـد عُرضت عليه اموال فما قبلها وأعرض عنها واكتفى بالقدر الذي يصون دينه ولا يحتاج معه الى التعرض للسؤال والمنال من غيره .

مؤلفاتـه . ـ يُعَدّ الغزالي من اغزر مفكري الاسلام مـادة ومن اطولهم نَفَساً في التأليف ومن اكثرهم انتاجاً وتنوعاً . حتى لقـد نقل النووي عن بعضهم في كثرة محصول الغزالي من الكتب والتواليف والرسالات والتصانيف انه قـد أحصيت كتب الغزالي ووزعت على عمره فخص كل يوم اربعة كراريس . لذلك وصفه احدهم بأمير الكتّاب . وقـد اوصل بعض المؤلفين كتب الغزالي الى حوالي (٣٠٠) كتاب مـا بين مطبوع ومخطوط ومفقود . فقد أربت مؤلفاته المطبوعة على الاربعين كتاباً ، هذا عدا المخطوطات التي لم تطبع بعد ، وما اكثرها ! وكذلك عـدا الكتب المفقودة التي لم تصل الينا ! فهو لم يقتصر على فن واحد من فنون المعرفة ، بل له تصانيف في شتى الفنون . فقـد ألّف في الفلسفة والكلام والمنطق والتفسير والحديث والفقه والأصول والأدب والشعر والتصوف وعلم الاجتماع

وعلم الاخلاق وعلم النفس وخواص القرآن وأسرار المكاشفات والوعظ والاعتقاد والارشاد والترهيب والترغيب والفلك والفتيا ، وفي علم الشريعة وفي علم الحقيقة ، بل حتى في علوم الحرف وأسرار الروحانيات وخواص الاعداد ولطائف الاسماء الإلهية وفي السيماء وغيرها . واذا علمت ان الغزالي قد ألّف في كل هذه الفنون ولم يعش اكثر من خمس وخمسين عاماً قضاها بين طفولة وتلمذة وتدريس وعبادة وأمراض وأسفار ، عرفت اي رجل هو!

وقد ابتدأ الغزالي بالتأليف وهو لا يزال طالباً للعلم على استاذه الجويني إمام الحرمين . ويذكر بعضهم وقوع نوع من الجفاء بين التلميذ والاستاذ سببه ابتداء الغزالي بالتدريس والتأليف في تلك الفترة المبكرة من حياته . ويظهر ان الغزالي لم يترك الكتابة والتأليف حتى في فترة السنوات العشر التي قضاها في التنقل والعبادة .

ولا بد من الاشارة اخيراً الى ان عدداً كبيراً من الكتب قد دُست على الغزالي من بعده كما حصل مع غيره من المشهورين في تاريخ الفكر . فلم يكن على الانتحال والتزييف إذ ذاك رقيب ولا عتيب ، ولم تكن حقوق التأليف معروفة يومئذ للناس ، ولم يكن التحقيق في اصول الكتب ميسوراً لمن اراده .

وأياً ما كان الامر فان مؤلفات الغزالي لا يمكن استيفاؤها هنا كلها ولذلك سنجتزىء بأهمها :

مقاصد الفلسفة : بسط فيه آراء الفلاسفة اليونان ومن تبعهم من فلاسفة العرب ، وحلل مبادئهم وشرح اقوالهم ، استعداداً لهدمها كما بيّن هو ذلك في المقدمة . وهو من احسن الكتب التي تلخص وضع الفلسفة الى عهده .

تهافت الفلاسفة : الذي ردّ فيه على اقوال الفلاسفة ونقض تعاليمهم وأبطل حججهم وأظهر ما فيها من تناقض ومخالفة للعقل . ويُعَدّ هذا الكتاب حدثاً فكرياً فاصلاً بين عهدين من عهود الفلسفة في المشرق ، إذ لم تستطع الفلسفة بعده ان تحتفظ بالتقدير الذي كانت تتمتع به من قبل .

إلجام العوام عن علم الكلام : واسمه يدل على موضوعه ، فهو دعوة لعامة الشعب الى الاكتفاء بالأدلة المأخوذة من القرآن لمعرفة الله تعالى ، وعدم الخوض في أدلة المتقدمين لأن مقدماتهم وبراهينهم تبلبل ذهن الرجل العامي البسيط وتقلق قلبه ، بدلاً من ان تقنعه .

إحياء علوم الدين : وهو اعظم كتبه في الاخلاق والتصوف ، ألفه في أخريات حياته حين جنح الى اعتزال الناس ، ثم قرأه في دمشق وبغداد ، ووضع له مختصرات عديدة منها (الوجيز) ومنها (المبسوط) . وقد شرح الغزالي في (الإحياء) طرق النجاة للمسلمين ببيان حقيقة العقائد وتفصيل المعاملات والعبادات . وقد بلغ من شهرة هذا الكتاب ان كثيراً من اجزائه فصل على حدة واتخذ كتباً مستقلة . وهو الى ذلك فريد في تبويبه وترتيبه ويحوي جميع العلوم الشرعية والاجتماعية التي يحتاج اليها كل مسلم في حياته الدينية من شتى وجوهها . فهو بذلك موسوعة ضخمة لعلوم الدنيا والآخرة .

معيار العلم : في فن المنطق ويسمى (معيار العلوم) .

ميزان العمل : وهو في التهذيب ورسم الطريق للعمل الصالح .

القسطاس المستقيم : في بيان ميزان العلوم وهو من اواخر كتب الغزالي .

مشكاة الانوار : في فلسفة التصوف ، وهو من كتبه المتأخرة ايضاً ، وقد تحدث فيه عن اسرار الانوار الإلهية .

الاقتصاد في الاعتقاد : وفيه تبرز شخصية الغزالي المتكلم .

فرائد اللآلي من رسائل الغزالي : مجموعة فيها (معراج السالكين) و (منهاج العارفين) و (روضة الطالبين) .

المنقذ من الضلال والموصل الى ذي العزة والجلال : وقد وضعه في سنواته الاخيرة وذلك عند عودته الى التدريس في نيسابور عام ٤٩٩ هـ — ١١٠٦ م . وهذا الكتاب الصغير لا تجد في الآداب العالمية إلا قليلاً من امثاله بأسلوبه ومنحاه ووحدة غرضه واستقامة منهجه . وهو قصة حياة

فكرية مضطربة وألم نفسي ، ونزاع عميق بين العقل والإلهـــام ، من نوع الاعترافات او المذكرات الخاصة التي نقرؤها لبعض كتّاب الغرب كالقديس اوغسطين وبسكال وديكارت وروسو وغيرهم . فهو يشرح لنا تطور الغزالي في التفكير والسعي وراء الحقيقة ، ويعرض الحالات النفسية التي ذاق مرارتها وكاد يضيع فيها بين الشك واليقين . وليس في هذا الكتاب مذهب فلسفي خاص ، ولا نظرية مجردة ، وإنما هو قصة تحول وجداني او اهتداء ديني ، انه حكاية حال الغزالي نفسه ، وذكر انحلال رابطة التقليد عنه ، واستيلاء الشك عليه ، ثم استشفائه بأدوية التصوف .

اسلوبه . — يتميز اسلوب الغزالي بالجزالة والوضوح وقوة التعبـــير . تقرأ فلا يخفى عليها شيء مما يريد ان يقول ، وتشعر في كل جملة من كلامه بأن هناك قلباً ينبض وفكراً يتدفق وروحاً يخفق على القرطاس ويشدو بين الكلمات ويمنحك متاعاً وعذوبة . فأسلوبه يبدو لك كأنما يخفق بالحياة ويتسلل الى القلوب مناجياً الضمائر والأحاسيس . وقـد اجتمعت للغزالي مواهب خطيب مفوه ، ورسول صادق ، وحكيم ماهر يغوص على المعاني . فجاء اسلوبه مخالفاً لأسلوب الفلاسفة التقليديين الذين تتعقد ألفاظهم وتغرب مصطلحاتهم ويذهبون في الإبهام والغموض كل مذهب . لقد حرص الغزالي أشد الحرص على إفهام القراء وإقناعهم بمـــا يريد ابلاغهم اياه بالمعقول والمسموع معاً ، فلا يؤثر في عقل القارىء فحسب ، بل يستعين على ذلك ايضاً بشعوره وقلبه وحدسه . ولذلك تراه يجانب التعقيد والاصطلاحات الفنية ، ويكثر من ضرب الأمثال في تقريب المعاني الدقيقة وتوخي السهولة في غير صنعة ، والبساطة في غـــير كلفة ، وهو لا يحفل بفنون الصياغة اللفظية ، لأن كل همـه منصرف الى الوصول الى قلبك والنفوذ الى لبك بأيسر ما تكون العبارة وأبسط ما يكون الأداء . فما كان ليعنى بالألفاظ وتنميقها بل بالمعاني وتجريدها .

ولقد كان الغزالي من الاستهانة بالألفاظ وعدم العناية بترصيفها وسبكها

انك تحس وأنت تقرأ عباراته كأنما كتبها دون ان يراجعها ، وما كان أجدره بإعادة قراءتها ، فيقدم في الجمل ويؤخر ، ويمحو ويثبت . وعندما سئل في ذلك أجاب بأن غايته تصريف المعاني والأفكار لا تصريف الألفاظ والأقوال .

ان المعاني تنثال عليه ويأخذ بعضها في اعناق بعض بسرعة مذهلة لا تطاولها قدرته على السبك والتنميق . كما انه كان يؤلف في اوقات لا تصلح مطلقاً للتأليف وفي احوال شاذة : من سفر ومرض وتبلبل افكار ومنازعات خصوم لا تتيح له الفرصة الكافية لإعادة النظر فيما يكتب ويدبج . فالصحة والاستقرار وهدوء البال شروط لا بدّ منها للكتابة والتأليف ، وهذا هو السبب فيما نرى في بعض عباراته من ضعف وركاكة وخلل في النحو . وقد روجع في ذلك كما ذكرنا فأنصف من نفسه وقال في بعض كتبه : « فهذا الآن حديث يطول ويحتاج الى اطناب وأسهاب ، وقد اعلمتك اني مشتغل ، مبدد لشملّ النفس ، كليل الخاطر » أما ما نقع عليه من خلل في النحو فقد اعترف انه لم يدرس ذلك الفن ، واكتفى بما يحتاج اليه منه في كلامه ، هذا مع انه كان يؤلف الخطب ويشرح الكتب بالعبارات الرائعة التي يعجز الأدباء والفصحاء عن امثالها ، وقد أذن للذين يطالعون كتبه فيعثرون على خلل فيها من جهة اللفظ ان يصلحوه ويعذروه فما كان قصده إلا « المعاني وتحقيقها ، دون الالفاظ وتلفيقها » .

شخصية الغزالي وعلمه وخصائص تفكيره

كان الامام الغزالي مثلا بارزاً على رفعة الخلق وكرامة العلم والعلماء ، فهو لم يتخذ العلم سبيلا لجاه الدنيا وسلطانها ، ولكنه كان مخلصاً لتفكيره صادقاً لخليقته ونفسه العظيمة التي بين جنبيه ، فقنع بعيش العزلة ، ورضي الفاقة ، وآثر بساطة الحياة ، فأحدث بذلك اثراً عظيما في نفسية عصره ومزاج جيله .

لقد كان الغزالي من اكبر اعلام الفكر الذين أنجبهم الاسلام واعتز

بانجابه لهم . ولعله ما من شخصية في التاريخ لم تثر من الاعجاب والتقدير ومن النقد والطعن في آن واحد كما أثارت شخصية الغزالي . فقد عشقه أقوام حتى رفعوه مكاناً علياً لا ترقى اليه الشبهات ، وخاصمه آخرون حتى كفّروه وجهّلوه . وهذا لا يكون إلا لكل عظيم فذ عملاق .

فشخصية الغزالي هي بحق من ألغاز التاريخ ومن مواقف العقول .

انه نسيج وحده علماً وعقلاً ولوذعية ؛ وكان بفضل قوة خاطره وشفوف نفسه ورقة وجدانه جم الفضول ، كثير التطلع ، بعيد الغور ، غواصاً على المعاني الدقيقة ، مناظراً محجاجاً ، يتهجم على كل مسألة ، ويجادل في كل معضلة ، يطالع كل كتاب ويصنف في كل عقيدة . وقد عرف عنه مرونته في التفكير وقدرته على تقليب وجوه الرأي . ولا نجد في تاريخ الفكر البشري إلا قليلا يماثلون الغزالي في نهمه للمعرفة وجلده على البحث ورغبته في الوصول الى الحقيقة .

وقد أدرك من نفسه تلك الهبة وحدثنا عنها طويلا في كتابه (المنقذ من الضلال) بعُجب ظاهر بلغ حد المباهاة بذكائه والاطراء بإقباله على العلم :

« ولم أزل في عنفوان شبابي وريعان عمري ، منذ راهقت البلوغ ، قبل بلوغ العشرين الى الآن ، وقد أناف السن على الخمسين ، أقتحم لجة هذا البحر العميق ، وأخوض غمرته خوض الجسور ، لا خوض الجبان الحذور ، وأتوغل في كل مُظلمة ، وأتهجم على كل مشكلة ، وأتقحم كل ورطة ، وأتفحص عن عقيدة كل فرقة ، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة ، لأميز بين محق ومبطل ، لا أغادر باطنياً إلا وأحبّ ان اطلع على باطنيته ، ولا ظاهرياً الا واريد أن اعلم حاصل ظاهريته ، ولا فلسفياً الا واقصد الوقوف على كنه فلسفته ، ولا متكلماً الا واجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته ، ولا صوفياً الا واحرصُ على العثور على سر صفوته ، ولا متعبداً الا وأترصّد ما يرجع اليه حاصل عبادته ،

ولا زنديقاً معطلاً الا وأتجسس وراءه للتنبه لأسباب جرأته في تعطيله وزندقته . وقد كان التعطش الى درك حقائق الأمور دأبي وديدني من اول امري وريعان عمري ، غريزةً وفطرة من الله وُضعتا في جِبِلَّتي ، لا باختياري وحيلتي ، حتى انحلَّت عني رابطة التقليد ، وانكسرت عليَّ العقائد الموروثة على قرب عهد سن الصبا »[1] .

ومن مطالعة عناوين الكتب التي وضعها الغزالي نستطيع ان نعلم اي مدى من السعة والتنوع بلغه هذا الرجل الذي احدث دوياً في عصره وترك اثراً باقياً من بعده . فما نعرف كثيراً من العلماء تبحروا في العلم مثل الغزالي في التبحر ، ولا عديداً احدثوا بكتبهم ما احدث هو في الدين والدنيا من حسن الأثر . لقد كان انساناً جديداً سبق عصره ككل نابغة وتقدم جيله ككل مصلح عظيم .

لقد كان مطلعاً على ثقافة عصره جلها ان لم نقل كلها ، لكنه كان حراً في انتفاعه من هذه الثقافات ، مرناً في مقارعتها وهضمها ، واسع الصدر في مناقشتها وعرضها ، متأنياً في اختيار اصلحها .

درس علم الكلام وألف فيه . ومع انه تبنى مذهب الأشاعرة وسلك طريقه الا انه لم يلتزم بجميع ما قالوا به بل خرج على بعض آرائهم وتعاليمهم .

ودرس الفلسفة وألف فيها وصنف حتى كان آيتها المعجزة وحجتها البالغة وفارسها العَلَم . ولكنه خرج عليها وأحدث تطوراً عظيماً في تاريخها .

ودرس الباطنية التعليمية وألف فيها شارحاً حقيقتها مهاجماً لها مبيناً خطرها .

ودرس الصوفية وآمن بها فكرةً وسلوكاً ، لكن ذلك لم يمنعه من ان يهاجم ما فيها من تطرف ومجانبة للحق وان ينتقد اصحابها نقداً مراً .

---

١ ــ المنقذ من الضلال ، صفحة ٥٩ ــ ٦٠ .

ودرس الأصول والفقه الشافعي وألف فيها الكتب القيمة العظيمة ، ولكن ذلك لم يمنعه من مخالفة الشافعية في بعض ما يقولون به ويذهبون اليه .

وكان يصدر في هذا كله عن ايمانه بذاته وثقته بقدرته على البحث والاستقصاء ، وازدرائه للتقليد والمقلدين ولو كانوا على حق . فهو مؤمن بالاجتهاد وإعمال العقل ، منكر التقليد ، خصم عنيف للتبعية ، متميز بالسماحة والسعة وحرية الرأي .

لقد كان شعاره « لا تعرف الحق بالرجال ، بل اعرف الحق تعرف أهله » فهو لا يريد ان يقيد نفسه بالانتساب الى فرقة ما او مذهب خاص ، ولا ان يربط تفكيره الى مركبة جماعة من جماعات العلم يفكر تفكيرهم ويذهب مذهبهم ، بل هو ينشد الحق أينما وجده ، فيأخذ من آراء المتكلمين ما يؤمن به ، ومن آراء الفقهاء ما يعتقده ، ومن اقوال الفلاسفة ما يثبت له ، بلا عصبية ولا جمود . فهو يبيح لنفسه الاجتهاد في الرأي ويطلب من كل من يأنس في نفسه القدرة عليه ان يجتهد رأيه ليكون صاحب مذهب وعقيدة ، لا عبداً من عبيد التقليد . ويتبين لنا مذهب الغزالي الفكري هذا في كتابه (ميزان العمل) حيث يقول : « لعلك تقول كلامك في هذا الكتاب انقسم الى ما يطابق مذهب الصوفية والى ما يطابق مذهب الأشعرية وبعض المتكلمين ، ولا يُفهم الكلام الا على مذهب واحد . فما الحق في هذه المذاهب ؟ فان كان الكل حقاً فكيف يُتصور هذا ؟ وان كان بعضه حقاً فما ذلك الحق ؟ »[1] . هنا ينصحنا الغزالي بأن نطرح المذاهب ، فليس واحد منها « معجزة يترجح بها جانبه . فجانب الالتفات الى المذاهب واطلب الحق بطريق النظر لتكون صاحب مذهب ولا تكن في صورة أعمى ، تقلد قائداً

---

١ — ميزان العمل ص ٤٠٥ - ٤٠٦ .

يرشدك الى طريق ... فلا خلاص الا في الاستقلال »[٢].

هذا هو دستور الغزالي في طلب الحق والبحث عن الحقيقة. انه يهيب بكل احد ان يتخذه دستوراً له ومَشرَعاً ينهل منه، ومحجة يسير على هداها. ان ينشد الحق لا المذهب، ويعرف الحق اولاً وبالحق يعرف أهله. أما ضعفاء العقول فيعرفون الحق بالرجال. وكان من عادته اذا تصدى لمناقشة علم من العلوم وابداء رأيه فيه وبيان ما ينطوي عليه من فساد، ان يقف على منتهى ذلك العلم حتى يساوي اعلم أهله فيه ثم يزيد عليه ويجاوز درجته، فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور وغائلة، واذ ذاك يمكن ان يكون حكمه على ذلك صحيحاً، وما يدعيه فيه من فساد حقاً. فإنّ رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه رمي في عماية.

وعلى كل حال لقد كان الغزالي جامعاً للفنون، وقد صنف فيها كلها إلا النحو فإنه لم يكن بذاك، والا الحديث فانه كان ضعيف الرواية والنقل للحديث، وكان يقول « انا مزجى البضاعة في الحديث » وقد عكف عليه في آخر عمره ليعوض ما فاته منه.

والحق ان الغزالي انما يفهمه القلب اكثر مما يحيط به العقل، ويدركه الحس ويدنو منه الوجدان اكثر مما يحلله الفكر والبيان. وبكلمة واحدة: انه انما يُعاش ويُتذوق أكثر مما يُقرأ.

في اغواره قوى ضخمة تفور وتتصارع وتتهيأ للحركة والوثوب ... وهناك في اعمق عمق في نفسه وقلبه ووجدانه تتفجر ينابيع وتتدفق تيارات وثورات ...

لقد كانت حياته وما انبثق منها من اشعاعات واشراقات وما ابتدعت من مناهج في التفكير والتأمل والروحانيات، لحظة جوهرية في تاريخ الفكر الاسلامي.

---

٢ — المصدر السابق ص ٤٠٩.

لقد كانت حياته من نقاط التحول في الافق العقلي ومن مطالع النماء والخصوبة في التفكير الروحي في الاسلام .

لقد جاء الغزالي ليضيف جديداً إلى الفكر الفلسفي في الاسلام . لقد جاء لا ليكون صورة مكررة من الناس او الفلاسفة والعلماء ، او سطورا متلألئة في كتب التاريخ بجانب السطور التي خطها المفكرون او العابدون .

لقد جاء ليكون كتابا وامة ، جاء ليقيم منهجاً ويشق طريقاً ويفتح افقاً جاء ليكون حجة الاسلام .

الغزالي بين الشك واليقين

ان رجلا كالغزالي ، دأبه البحث عن الحقيقة وطلب المعرفة والتماسها في جميع مظانها والوصول الى اليقين في كل امر — ان رجلا هذا شأنه لا بد له ان يكون حذراً في كل ما يقبل عليه وان يتشكك في كل ما يعرض له ، فلا يتساهل في امر ، ولا يستقيم له رأي الا بعد طول فكر واناة .

لذلك فهو لما شاهد اضطراب الفرق واختلاف المذاهب وتباين الملل والنحل وسلطان التقليد في اعتناق هذه او تلك ، ووافق ذلك منه عقلاً متطلعاً ذكيا ، حار امام تضارب الآراء وتعدد الأديان ، فداخله الشك في أمرها . وقد احس دبيب الشك هذا في وقت مبكر جداً من حياته فآمن به طريقة واعتنقه منهجاً . فالشكوك في مطلع حياة الغزالي هي طريقه إلى الحق . يقول في خاتمة كتابه (ميزان العمل) : « لو لم يكن في مجاري هذه الكلمات الا ما يشككك في اعتقادك الموروث ... فناهيك به نفعاً ، اذا الشكوك هي الموصلة الى الحق . فمن لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلالة »[1]. تلك هي شريعة الغزالي ، وهذا هو منهاجه العلمي .

---

١ — نفس المصدر والصفحة .

نظر الغزالي حوله فرأى ان العقائد تنتقل الى الانسان عن طريق التقليد . فصبيان النصارى « لا يكون لهم نشوء إلا على التنصر ، وصبيان اليهود لا نشوء لهم الا على التهود ، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم الا على الاسلام »[1] . وسمع الحديث المروي عن النبي عليه السلام حيث قال : « كل مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه او ينصّرانه او يمجسانه » .

فانحلت عنه رابطة التقليد ، وانكسرت عليه العقائد الموروثة على قرب عهد سن الصبا ، لانه لم يجد فيها يقينا ، فتحرك باطنه الى طلب حقيقة الفطرة الاصلية التي يكون عليها قبل حصول الاعتقادات ، وحقيقة الحقائق العارضة بتقليد الوالدين والاستاذين ، والتمييز بين هذه التقليدات ، واوائلها تلقينات ، وفي تمييز الحق منها عن الباطل اختلافات .

انه يرى ان الفطرة الأصلية واحدة عند الناس جميعاً ولذلك فهو يستطيع ان يبدأ منها بحثه عن اليقين خالصاً من شوائب العقائد والوراثة والتقليد . فليبحث عن العلم اليقيني. وما العلم اليقيني ؟ « ان العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقارنه امكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الامان من الخطأ ينبغي ان يكون مقارنا لليقين مقارنة لو تحدى باظهار بطلانه مثلا من يقلب الحجر ذهبا والعصا ثعبانا لم يورث ذلك شكا وانكارا . فاني إذا علمت ان العشرة اكثر من الثلاثة ، فلو قال لي قائل : لا ، بل الثلاثة اكثر من العشرة بدليل اني اقلب هذه العصا ثعبانا وقلبها ، وشاهدت ذلك منه ، لم اشك بسببه في معرفتي ولم يحصل لي منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه ! فأما الشك فيما علمته فلا .

« ثم علمت ان كل ما لا اعلمه على هذا الوجه ولا اتيقنه هذا النوع من اليقين فهو علم لا ثقة به ولا امان معه ، وكل علم لا امان معه فليس

---

[1] ١ — المنقذ ص ٦٠ .

بعلم يقيني »[1] .

ذلك هو العلم اليقيني كما عرفه الغزالي واراده ، فراح ينشده . انه ذلك العلم الذي لم يأخذه وراثة عن والدين أو تقليدا عن احد ، انه ذلك العلم الذي تبلغ درجة اليقين فيه ما اشار اليه المثل الذي ضربه ، فلا احد يقدر على تشكيكه فيه ولو قلب امامه العصا ثعبانا ، وكل ما يستطيع ان يتركه فيه من اثر انما هو التعجب من تلك القدرة ، لا الشك فيما علم . انه يريد ان يعرف العلم اليقيني فيعرف اهله ، لا ان يعرفه من احد مهما بلغت حجته او تناهت قدرته او نَبُهَ شأنه . فهو اذ يعلم بأن العشرة اكثر من الثلاثة فلن يتحول عن معرفته تلك او يحيد ، وان اتوا بسحر عظيم .

وكل علم لا يتيقنه هذا النوع من اليقين فهو علم لا ثقة به ولا امان معه . فمقياس اليقين اذن هو الامان ومعنى الامان الثقة ، ومقياس الثقة انكشاف العلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا شبهة . ولا بد لمن يقرأ كتابي (التأملات) و (مقال عن المنهج) لرائد الفلسفة الحديثة ديكارت ان يدرك قيمة معيار العلم عند الغزالي واشتراطه في اليقين وضوح الافكار وانكشافها للعقل انكشافاً لا شبهة فيه .

ثم ان الغزالي وقف يتصفح علومه عساه يقع على علم يكون هاديه لليقين ، فلم يجد علماً موصوفاً بهذه الصفة إلا في الحسيات والضروريات . فلننظر ما يكون من شأن الحسيات والضروريات معه : « فقلت الآن بعد حصول اليأس ، لا مطمع في اقتباس المشكلات إلا من الجليات ، وهي الحسيات والضروريات » .

وهنا يقبل الغزالي على المحسوسات والضروريات يتأمل فيها « بجد بليغ » كما يقول ، ليرى ان كانت ثقته بالمحسوسات وأمانه من الغلط في الضروريات من جنس امانه الذي كان من قبل في التقليديات ومن جنس امان اكثر

---

١ — المنقذ ص ٦١ .

الخلق في النظريات ، وعندئذ يجب رفضه ، أم هو امان محقق لا غدر فيه ولا غائلة له .

وهنا يتساءل الغزالي : هل يمكنه ان يشكك نفسه في المحسوسات ؟

ويطول بــه التشكك . وأخيراً يصل الى قرار : « فانتهى بي طول التشكك الى ان لم تسمح نفسي بتسليم الامــان في المحسوسات ايضاً ، وأخذت تتسع الشك فيها وتقول : من اين الثقة بالمحسوسات ، وأقواها حاسة البصر ، وهي تنظر الى الظل فتراه واقفاً غير متحرك ، وتحكم بنفي الحركة ، ثم بالتجربة والمشاهدة ، بعد ساعة ، تعرف انه متحرك ، وانه لم يتحرك دفعة واحدة بغتة بل على التدريج ، ذرةً ذرةً ، حتى لم يكن له حالة وقوف ، وتنظر الى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار دينار ، ثم الادلة الهندسية تدل على انــه اكبر من الارض في المقدار . هذا وأمثــاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ، ويكذبه حاكم العقل ويخونه تكذيباً لا سبيل الى مدافعته » [1] .

إذن ثَمَّ حاكمان : حاكم الحس وحاكم العقل ، وكلاهما يناقض الآخر في حكمه ، فأيهما نصدق ؟

على كل حال لقد بطلت ثقة الغزالي بالمحسوسات فلا بدّ ان يحتكم الى العقليات التي هي من الأوليات ، فلعله لا ثقة إلا بهــا « كقولنا : العشرة اكثر من الثلاثة ، والنفي والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد ، والشيء الواحد لا يكون حادثاً قديماً موجوداً معدوماً ، واجباً محالاً » .

وكاد الغزالي يركن الى عقله لولا شبهات منطقية معقولة عرضت له ، أثارتها المحسوسات وقد هزمت امام العقليات . ها ان العقل قــد صاول المحسوسات وصرعها ، ووقف وحده منتصراً في المركة ، ولكن أليس من الممكن وقد سيطر العقل على هذه المركة ان يبرز له خصم جديد اقوى منه ، فيصرعه كما هو صرع المحسوسات ، ويغنم منه جميع غنائمه ؟

---

١ — المنقذ ، صفحة ٦٢ — ٦٣ .

ان الغزالي يتخيّل حواراً جرى بينه وبين المحسوسات ، فهي تخاطبه قائلة : « بم تأمن ان تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات ؟ وقد كنت واثقاً بي فجاء حاكم العقل فكذبني ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي . فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر ، اذا تجلى ، كذّب العقلَ في حكمه ، كما تجلى حاكم العقل فكذّب الحس في حكمه . وعدم تجلي ذلك الإدراك لا يدل على استحالته »[1].

ان الغزالي لا يحير جواباً وقد سمع ما سمع . قال : « فتوقفت النفس في جواب ذلك قليلاً وأيدت اشكالها بالمنام وقالت : أمـا تراك تعتقد في النوم اموراً وتتخيّل احوالاً ، وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً ولا تشك في تلك الحالة فيها ، ثم تستيقظ فتعلم انه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك اصل وطائل ؟ فبم تأمن ان يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس او عقل هو حق بالإضافة الى حالتك التي انت فيها » .

« لكن يمكن ان تطرأ عليك حالة تكون نسبتها الى يقظتك كنسبة يقظتك الى منامك ، وتكون يقظتك نوماً بالإضافة اليها ! فـإذا وردت تلك الحالة تيقنت ان جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لهـا . ولعل تلك الحالة ما يدعيه الصوفية انها حالتهم : إذ يزعمون انهم يشاهدون في احوالهم التي لهم اذا غاصوا في انفسهم وغابوا عن حواسهم احوالاً لا توافق هذه المعقولات .

« ولعلّ تلك الحالة هي الموت ، إذ قال رسول الله ﷺ : الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا . فلعل الحياة الدنيا نوم بالإضافة الى الآخرة . فإذا مات ظهرت له الاشياء على خلاف مـا يشاهده الآن ويقال له فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد .

« فلما خطرت لي هـذه الخواطر وانقدحت في النفس حاولت لذلك علاجاً فلم يتيسر ، إذ لم يكن دفعه إلا بالدليل ، ولم يكن نصب دليل إلا

١ – المصدر السابق صفحة ٦٣ .

من تركيب العلوم الاولية . فإذا لم تكن مسلّمة لم يمكن ترتيب الدليل »[1].

فالبراهين العقلية لم تستطع ان تعيد اليقين الى قلبه ، لأن البرهان لا يكون إلا من العلوم ، فإذا لم تكن العلوم مسلّماً بها كان الدليل عقيماً غير منتج .

« فأعضل هذا الداء ودام قريباً من شهرين انا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال . حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض وعادت النفس الى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على امن ويقين » .

ولكن كيف شفاه الله من ذلك المرض ؟ « ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر » . إذن جاء علم الغزالي اليقيني لا عن طريق الحسيات او العقليات التي لا تغني والتي فشلت في علاج نفسه وطرد الشك منها ، بل عن طريق النفث في الروع او القذف في الصدر ، وهذا هو النور الإلهي الذي أفاض الله به عليه فانكشفت له البديهيات والحقائق الاولى ، ورجع اليه ايمانه في المحسوسات والمعقولات ، وزال شكه وعادت اليه طمأنينة نفسه . قال في (المنقذ) : « وذلك النور هو مفتاح اكثر المعارف . فمن ظن ان الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة »[2] . ومما يلفت النظر في هذه العبارة كلمة « اكثر المعارف » فالغزالي لم يقل مفتاح كل المعارف بل قال مفتاح اكثرها . ومعنى ذلك ان هنالك معارف مفتاحها النور الإلهي وهي اكثر المعارف ، واخرى مفتاحها الأدلة المحررة وهي معارف ضيقة . ويذهب الغزالي الى قريب من هذا المعنى في (الاحياء) حيث يقول : « ان العلوم التي ليست ضرورية انما تحصل في القلب في بعض الأحوال ، (ولكن) تختلف الحال في حصولها ، فتارة تهجم على

---

١ – المصدر السابق صفحة ٦٣ – ٦٤ .

٢ – نفس المصدر ، ص ٦٤ - ٦٥ .

القلب ، كأنه ألقي فيه من حيث لا يدري ، وتارة تكتسب بدليل الاستدلال والتعلم »[1] . اما العلوم الضرورية فانها حاضرة في النفس منكشفة للعيان ، فلا يتوصل اليها بنظم الكلام وترتيب الحجج ، بل يتوصل بها الى غيرها .

ثم يستطرد الغزالي في الاستدلال على كنه ذلك النور الذي قذفه الله في صدره ، من القرآن الكريم حيناً ، ومن احاديث الرسول حيناً آخر . لقد شرح الله للغزالي صدره وهداه الى اليقين ، وما كان ليهتدي لولا ان هداه الله . فلا المحسوسات أجدته ، ولا العقليات نفعته . وبذلك يتمثل الغزالي بقوله تعالى « فمن يُرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام » ويقول انه لما سئل رسول الله ﷺ عن (الشرح) في هذه الآية قال : « نور يقذفه الله في القلب » . فقيل وما علامته ؟ قال : « التجافي عن دار الغرور والانابة الى دار الخلود » وهو الذي قال فيه رسول الله ﷺ « ان الله تعالى خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره » . ويعلق الغزالي على هذا القول المنسوب الى النبي عليه السلام بقوله : « فمن ذلك النور ينبغي ان يطلب الكشف ، وذلك النور ينبجس من الجود الإلهي في بعض الأحايين ، ويجب الترصد له . ويؤيد الغزالي رأيه هذا بقول آخر منسوب الى النبي عليه السلام : « ان لربكم في ايام دهركم نفحات الا فتعرضوا لها » .

وهكذا وصل الغزالي الى اليقين بعد ان فتح الله على قلبه وقذف فيه النور ، وهو منة من الله وفضل ، وهبة لا يحصل عليها إلا من صفت مرآة قلبه كما يقول الغزالي في (الاحياء) .

ولكن التحقق بهذا النور ليس بالسهل مطلبا ، بل هو عسير المنال ، ولا يتأتى الا لمن رحم ربك وأراد به خيراً ، وقليل ما هم ! ولذلك فلا مندوحة للباحث والحالة هذه عن « ان يعمل كمال الجد في الطلب

---

١ ـ الغزالي : احياء علوم الدين ج ٣ ص ١٦

حتى ينتهي الى طلب ما لا يطلب . فان الأوليات ليست مطلوبة فانها حاضرة ، والحاضر إذا طُلب فُقد واختفى »[١] أي يجب على الباحث ان يبذل قصارى جهده في طلب الحقيقة واستقصائها في جميع مظانها ، حتى ينتهي الى الأوليات التي لا يجوز طلبها لأنها حاضرة في النفس دائماً ، بل يجب طلب غيرها بها ، والا فُقدت ، فهي الركيزة لما يأتي بعدها ، ولا ركيزة لها الا حضورها في النفس وانكشافها بذاتها . فكل طلب لها وتعمق فيها يعرضها للضياع والتلاشي .

واذن فهناك طريقان للمعرفة عند الغزالي : طريق الحدس الصوفي ولا يحصل لكل انسان ، وطريق الاكتساب بدليل الاستدلال والتعلم . هذه هي النتيجة التي انتهى اليها الغزالي من شكوكه . ولولا ذلك لظل على سفسطته مجرد رجل مرتاد متشكك على غرار غلاة الشكاك من السوفسطائيين واللأدريين الذين ينكرون المعرفة، أيَّ معرفة ، ويؤكدون خداع الحس وقصور العقل عن ادراك حقائق الاشياء . اما الغزالي فقد امتاز من هؤلاء بأن شكه منهجي فلسفي ، حتى لقد كان اول القائلين بالشك المنهجي القويم فسبق بذلك ديكارت واصحاب مدرسته . فهو شك مقصود ، مؤقت ، يجري لغاية معلومة ولا ينكر مقدرة العقل على المعرفة . انه طريقة علمية مشروعة للتثبت من الشيء قبل التسليم به . ولئن شك لفترة قصيرة في ضروريات العقل فانه لم يلبث ان عاد الى الايمان بها « ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمنٍ ويقين »[٢] . كما يقول . بل ان الغزالي وهو في غمرة شكه اكثر ما يكون قريباً من العقل : فدعوته الى الشك في التقاليد دعوة الى العقل ، وتنبيهه الى اخطاء الحس دعوة الى العقل ، وعودته عن شكوكه استئناف لحياة العقل . فأيُّ ايمان بالعقل اقوى من هذا الايمان !

---

١ – المنقذ ، ص ٦٥ .

٢ – المنقذ ، ص ٦٤ .

ولكن الغزالي لا يؤمن بالعقل وحده بل لقد اضاف اليه كما رأينا المعرفة الذوقية التي انتهى اليها ، اي الحدس الصوفي المباشر الذي يستند الى المدد الإلهي النوراني . فكأن اليقين العقلي الذي طالب به بادىء ذي بدء والذي رفعه الى مرتبة اليقين الرياضي لم يكن سوى يقين مرحلي ما عتّم ان افسح المجال ليقين صوفي ذي مصدر علوي يقذفه الله في الصدر قذفاً لا يخضع للضرورة المنطقية والاقيسة العقلية ، وانما هو تفضل إلهي من جناب الحق يخصّ به فريقاً من عباده المقربين ، انه إيثار الله لطائفة من الخواص بالمعرفة الذوقية المباشرة واختصاصهم بنفحات ثرة خصبة لا يعرفها الا ذووها .

ولكن اين الله من هذه الأزمة ؟ كيف قذف النور في صدره وأعاده الى اليقين قبل ان يستيقن به اولاً ؟ أم لعل في هذه الأزمة افتعالاً ؟

الذي يبدو لنا ان الغزالي كان يعرف مقدماً جميع النتائج التي انتهى إليها . فحادثة العيارين التي اسلفنا الكلام عليها تشف عن نوازع صوفية عميقة في نفسه وبالتالي عن تلمس المخارج الصوفية لكل مأزق يقع فيه والتأسي بأهل الطريق ارباب الحقائق الذوقية النورانية .

والغريب ان إيمان الغزالي بالله لم يكن وليد أزمة الشك التي مرّ بها ، كما لم يتوصل إليه ايضاً — وهو الصوفي — نتيجة لمعرفة ذوقية مباشرة ، بل لقد انتهى الى الإيمان به — بحسب رواية (المنقذ) — بعد طول ممارسته لصنفي العلوم الشرعية والعقلية وباسباب وقرائن وتجارب لا تدخل تفاصيلها تحت الحصر[1] .

٦ — الغزالي وأهم مشكلات الكلام

علم الكلام هو — كما يعرفه ابن خلدون — « علم يتضمن الحِجاج عن العقائد الايمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات

---

١ — المنقذ ، ص ٩٩ .

عن مذاهب السلف وأهل السنة »[1] .

وهو من العلوم الحادثة في الملة ، قام على اكتاف فرقتين من اعظم الفرق منافحة عن الاسلام وأحسنها بلاء وأشدها اندفاعاً : هما فرقة المعتزلة وفرقة الاشاعرة . ولكل من هاتين الفرقتين فضائلها ومزاياها ، حتى لتكمل احداهما الاخرى .

وسنعالج فيما يلي ثلاثاً من أمهات مشكلات هذا العلم اثارها المعتزلة وكيف وقف منها ابو حامد الغزالي زعيم الاشاعرة ، وحامل لوائهم في اواخر القرن الخامس للهجرة . هذه المشكلات هي : (ا) مشكلة العقل والنقل (ب) مشكلة حرية الانسان ، (ج) مشكلة الصلاح والأصلح .

●

اولاً : المعتزلة

أ ــ **مشكلة العقل والنقل** : كانت مشكلة العقل والنقل من المشكلات الهامة في تاريخ الفكر الاسلامي . فقد عني بهـا المتكلمون والفلاسفة على السواء ، رغم الخلاف القائم بينهما ، وتناولها كل منهما من زاويته الخاصة ووضعوا لها شتى الحلول .

فقد بحث المتكلمون في صلة العقل بالنقل وأيهما أحق بأن يتقدم الآخر : العقل أم النقل ؟ والى اي مدى يمكن الاعتماد على العقل في مسائل التشريع والعقائد ؟ ولم يجدوا في ذلك اي حرج لأن القرآن نفسه يدعو الى التدبر في الكون والتفكير في آيات الله واستخدام العقل من اجل الوصول الى الايمان . وبذلك كان المتكلمون يتحركون في نطاق الشرع لأن اكبر همهم انما كان الانصياع للدين .

وأما الفلاسفة فان اعجابهم بأرسطو وشيعته قد طغى على ايمانهم بالدين او على الاقل صبغه بصبغة معينة . ولذلك فقد كان اكبر همهم ان يثبتوا للملأ ان ما يصل اليه الفيلسوف بعقله لا يتعارض مع ما جاءت به الشريعة .

---

١ ــ المقدمة ، الجزء الثالث ، صفحة ١٠٣٥ .

فلا خلاف اذن بين الدين والفلسفة . ولا بأس في هذه الحال – ان لم يكن من الواجب – تأويل النصوص الشرعية والتصرف في معانيها بحيث توافق اقاويل الفلاسفة اليونان ، واصطناع كل وسيلة ممكنة لتبديد ما لحق بالفلسفة من الظنة ، وإزالة ما علق بالأذهان من وجود جفاء بينها وبين الدين .

ويهمنا هنا موقف المتكلمين من مشكلة العقل والنقل ، وهو موقف نتبين فيه ثلاثة اتجاهات : فالاتجاه الاول هو اتجاه الحشوية والظاهرية ومن نحا نحوهم ، وهم فئة من المتزمتين يرون تقرير سلطة الشرع وحدها ولا يجعلون للعقل مدخلاً فيما أتى به الشرع . والاتجاه الثاني هو اتجاه المعتزلة ، ويذهب اصحابه الى ان العقل يتقدم الشرع . والاتجاه الثالث هو اتجاه الاشاعرة وأهل السنة عامة ، والغزالي خاصة ؛ وهم يذهبون في هذه المسألة مذهبا وسطاً : فمن ناحية ، يقولون ان الشرع متقدم على العقل ؛ ومن ناحية اخرى يجعلون للعقل مدخلاً في فهم الشرع ، وبذلك يؤكدون تظاهرهما وافتقار احدهما الى الآخر . انهم خلافاً للحشوية لا يعزلون العقل عن النقل ، وخلافاً للمعتزلة لا يقدمون العقل على الشرع .

ولما كان اتجاه الحشوية ليس بذي بال هنا فلنحصر الكلام في اتجاه المعتزلة ولنتوسع فيه ، ثم نعقب عليه باتجاه الغزالي فيما بعد . فنقول :

المعتزلة هم رواد النزعة العقلية في الاسلام وطلائعها . فهم يمتازون من سائر الفرق الاسلامية الاخرى بتعظيمهم للعقل تعظيماً لا حدود له ، وبإيمانهم به وثقتهم بمقدرته ثقة لا نجد لها نظيراً بين الفرق الدينية الاسلامية وغير الاسلامية . ولقد أدى بهم ذلك الى وضع قاعدتهم المشهورة (ايجاب المعارف بالعقل قبل ورود السمع) . فقد راعهم الحشو الكبير الذي دخل الحديث وتسرب الاسرائيليات اليه ، كما ضاقوا ذرعاً بطريقة السلف في اقبالهم على هذا الحشو بلا ضابط اللهم إلا ضابط السند فقط ، بينما هذا الحشو لا يعارض السمع وحده بل يعارض العقل ايضاً . ثم امتدت المعارضة الى منهج السلف انفسهم ، منهج التمسك بالظاهر وعدم التأويل حتى ولو

كانت قواعد اللغة تجيز هذا التأويل . وهنا ظ رت الاصطلاحات الفنية مثل : (العقل) في مقـابلة (النقل) و (الفكر) في مقابلة (السمع) و (التأويل) في مقابلة (التقليد) و (التوفيق) في مقـابلة (التوقيف) و (الدراية) في مقابلة (الرواية) . وبدأ النزاع عنيفاً تتدخل فيه السياسة احيانـاً والتنافس العلمي احياناً اخرى . ووقف المعتزلة في قمـة الصراع يبلون فيه خير بلاء .

فهم يؤكدون ان « الفكر قبل ورود السمع » وأن « العقل قبل النقل » . فالعقل ، في نظرهم هو المعيار الكامل الوحيد الذي به إنما تُعرف الشرائع وبه انمـا يُحكم عليها . بل الانسان يجب عليه بمحض العقل معرفـة الله والتمييز بين الخير والشر والحُسن والقُبح قبل ورود الشرع ، بحيث انه لو قصّر في تلك المعرفة لاستوجب العقوبة واستحق العذاب . اما ورود التكاليف فهي ألطاف للباري تعالى ارسلها الى العبـاد بتوسط الانبيـاء عليهم السلام امتحاناً واختباراً [١] « ليهلك من هلك عن بينة ويحيا من حي عن بينة » [٢] .

ولكن المعتزلة ليسوا على رأي واحد في مدى تقديرهم لقدرات العقل ومواهبه . فأبو الهذيل العلاف مثلاً يرى انه يجب على المكلف ان يعرف الله بالدليل من غير خاطر (أي من غير تبليغ) وإنه ان قصّر في هـذه المعرفة استوجب العقوبة ابداً . انـه قادر على التمييز بين حُسن الحَسَن وقُبح القبيح ، فيجب عليه الاقدام على الحَسَن كالصدق والعدل والاعراض عن القبيح كالكذب والجور [٣] .

وأما النظّام فإنه يقول في المفكر قبل ورود السمع انه اذا كان عاقلاً متمكناً من النظر فيجب عليه تحصيل معرفة الباري تعالى بالنظر والاستدلال .

---

١ ــ الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ . صفحة ٤٥ .

٢ ــ سورة الانفال الآية ٤٣ .

٣ ــ الملل والنحل ج ١ صفحة ٥٢ .

وقال بتحسين العقل وتقبيحه في جميع ما يتصرف فيه من افعال . وقال ايضاً : لا بدّ من خاطرين : احدهما يأمر بالإقدام والآخر بالكف ليصح الاختيار [1] .

ومن المعتزلة القائلين ايضاً بتحسين العقل وتقبيحه ووجوب معرفة الله بمحض العقل بشر بن المعتمر الذي يقول ان « المفكر قبل ورود السمع يعلم الباري تعالى بالنظر والاستدلال » [2] .

ويؤكد الجعفران (جعفر بن حرب الثقفي المتوفي سنة ٢٣٤ ﻫ . وجعفر بن مبشر الهمذاني المتوفي سنة ٢٦٣ ﻫ) « ان العقل يوجب معرفة الله تعالى بجميع احكامه وصفاته قبل ورود الشرع ، و ... أنه ... ان قصّر ولم يعرفه ولم يشكره عاقبه عقوبة دائمة . فأثبتا التخليد واجباً بالعقل » [3] .

ويذهب ثمامة بن اشرش – في تحسين العقل وتقبيحه وايجاب المعرفة قبل ورود السمع – الى رأي غريب حقاً ، مؤداه « ان المعارف كلها ضرورية » في نظره ، لكنه يتساهل مع الكفار الذين يعجزون عن معرفة الله بضرورة العقل ، لأنه تعالى لم يضطرهم الى ذلك ، انهم غير مأمورين بهذه المعرفة . فهم معذورون . ولهذا قرر ثمامة ان امثال هؤلاء إنما خلقوا للعبرة والسخرة كسائر الحيوان . ويقول عن اصحاب الديانات الاخرى انهم يصيرون في القيامة تراباً ، وكذلك قوله في البهائم والطيور وأطفال المؤمنين [4] .

هذا وإن كمال العقل هو شرط معرفة الباري ، دون اعتبار للسن . فيجب على الطفل ان يعرف الله بآرائه بالعقل قبل ورود الشرع اذا اكمل عقله ، وان هو قصّر في تلك المعرفة كان كافراً مستحقاً للخلود في النار .

---

١ – المصدر السابق صفحة ٥٨ .
٢ – المصدر السابق صفحة ٦٥ .
٣ – المصدر السابق صفحة ٧٠ .
٤ – المصدر السابق صفحة ٧١ .

فليس بجائز ان يُكلف الانسان حتى يتكامل عقله ، ويكون مع تكامل عقله قوياً على اكتساب العلم بالله[1] .

وظلّ المعتزلة على تعظيمهم للعقل وايمانهم به حتى اذا ادركنا اثنين من اقطابهم المتأخرين وهما ابو علي الجبائي (المتوفى سنة ٢٩٥ هـ) وابنه ابو هاشم (المتوفى سنة ٣٢١ هـ) رأيناهما يمعنان كثيراً في توكيد سلطة العقل وإثبات شريعة عقلية الى جانب الشريعة النبوية . وفي ذلك يقول الشهرستاني عنهما : « واتفقا على ان المعرفة وشكر المنعم ومعرفة الحسن والقبيح واجبات عقلية . وأثبتا شريعة عقلية وردّا الشريعة النبوية الى مقدرات الأحكام ومؤقتات الطاعات التي لا يتطرق اليها عقل ولا يهتدي اليها فكر ، وبمقتضى العقل والحكمة يجب على الحكيم ثواب المطيع وعقاب العاصي ، إلا ان التأقيت والتخليد فيه يعرف بالسمع »[2] .

وقد تجلت هذه النزعة العقلية عند المعتزلة في اصول الفقه ايضاً . فالاصوليون منهم قد اثبتوا العقل حاكماً شرعياً ، وصنفوا الأحكام الشرعية العملية من حيث الوجوب والندب والإباحة والكراهية والتحريم وفق اصل هام من اصولهم وهو ان الحسن والقبح عقليان . فالحسن عندهم حسن لا لأن الشرع قد امر به بل لأن الحسن وصف ذاتي فيه ، والقبيح ليس قبيحاً لأن الشرع قد نهى عنه ، بل لأن القبح وصف ذاتي فيه . فهم يقولون ان العقل إنما يُستدل به على حسن الافعال وقبحها ، على معنى انه يجب على الله الثواب والثناء على الفعل الحسن ، ويجب عليه الملام والعقاب على الفعل القبيح ، ولا يسعه غير ذلك . والسبب في هذا ان الافعال عندهم على صفة نفسية من الحسن والقبح ، فإذا ورد الشرع بها كان مخبراً عنها لا مثبتاً لها[3] : أي ان الحُسن والقبح وصفان ذاتيان للحَسن

---

١ — الاشعري : مقالات الاسلاميين جـ ٢ صفحة ١٥٥ .

٢ — الملل جـ ١ صفحة ٨١ .

٣ — الشهرستاني : نهاية الاقدام صفحة ٣٧١ .

والقبيح [1] . فالحسن حسن لذاتـــه ويظل كذلك الى الأبد وفي جميع الأحوال ، والقبيح قبيح لذاته ويظل كذلك الى الأبد وفي جميع الاحوال . فهناك إذن حـــد فاصل بين الاعمال الحسنة وبين الاعمال القبيحة . وما دام الأمر كذلك فليس من الصعب على العقلاء ان يفرقوا بينهما .

ومن الحسن والقبح ما يدرك عندهم ضرورة كالصدق المفيد والكذب الذي لا يفيد . ومنها ما يدرك نظراً بأن يعتبر الحسن والقبح في الضروريات ثم يرد اليها ما شاركها في مقتضياتها ، ثم يرتبون على ما ذكرناه قولهم في الصلاح واللطف والثواب والعقاب [2] .

وهكذا نرى كيف يعتمد المعتزلة على العقل ويقدمونه عـلى النقل . لقـــد اثبتوا له قيمة مطلقة وأوجبوا اتباع احكامه في التقدير والتقويم والإهابة به في معرفة الله والتمييز بين الخير والشر والحسن والقبح وشكر المنعم قبل ورود السمع ، وزادوا على ذلك ان من قصَّر في شيء من تلك المعارف فهو مستحق للعقوبة من الله .

ومن الجدير بالذكر ان المعتزلة يؤكدون عدم تفاوت العقول فيما بينها وينادون بـــأن الناس متساوون في اصل الفطرة من حيث القدرة على التفكير وشحذ الذهن . فهناك نص للنسفي في (بحر الكلام) يقول فيه ان « الناس في العقل كلهم سواء » [3] . وهـــذا يذكرنا بزعيم المذهب العقلي ديكارت رائـد الفلسفة الحديثة . فهو يؤكد - كالمعتزلة - ان حظوظ الناس من العقل السليم متساوية لا محاباة فيها ، فهي موزعة بينهم بالقسط دون سائر الاشياء الاخرى في العالم .

ب - مشكلة حرية الانسان : رأينـــا كيف كان المعتزلة رواد التفسير

---

١ - الغزالي : المستصفى جـ ١ صفحة ٥٧ .

٢ - نهاية الاقدام ، صفحة ٣٧١ .

٣ - ابو المعين النسفي : بحر الكلام ، بمجموعة الرسائل صفحة ٥ - ٦ .

العقلي في الاسلام . لقد بدأوا النظر العقلي في الكتاب والسنّة فأنتجوا تفكيراً اسلامياً رائعاً تسربت اليه بدون شك عناصر غير اسلامية . ثم تغالوا في قضية العقل الى حد اسخط عليهم اهل السنّة والجماعة .

ومن اهم المسائل التي عني بها المعتزلة منذ بدء ظهورهم توكيد حرية الانسان . فالانسان في نظرهم فاعل حر مختار منحه الله القدرة على العمل وعلى ضده فيتصرف في هذه القدرة كما يشاء ويوجهها حسبما يريد . هذا من موجبات العقول وضرورات الأفهام . فالعقل الذي يشيد به المعتزلة ويدعون الى الاحتكام اليه يقضي بالعدل ونفي القدر . والعدل هو وضع الشيء في موضعه . انه التصرف في المُلك على مقتضى المشيئة والعلم . والظلم بضده . هذا ما يقتضيه العقل من الحكمة ، وهو اصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة . فما يصدر عن الله فعل واحد : هو صواب ومصلحة وخير ، اما غير ذلك فلا يصدر عنه ، فلا يُتصور منه جَوْرٌ في الحكم او ظلم في التصرف . ويعبر الشهرستاني عن هذا المذهب بقوله :

« واتفقوا على ان العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها ، مستحق على ما يفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة . والرب تعالى منزه ان يضاف اليه شر وظلم ، وفعلٌ هو كفر ومعصية ، لأنه لو خلق الظلم كان ظالماً ، كما لو خلق العدل كان عادلاً »[1] .

غير ان المسعودي في (مروج الذهب) يقدم لنا المذهب في صورة اوسع فيقول :

« وأما القول بالعدل – وهو الاصل الثاني – فهو ان الله لا يحب الفساد ولا يخلق افعال العباد ، بل يفعلون ما أُمروا به ونُهوا عنه بالقدرة التي جعلها الله لهم وركّبها فيهم ، وأنه لم يأمر إلا بما اراد ولم ينه إلا عما كره ، وأنه ولي كل حسنة امر بها ، بريء من كل سيئة نهى عنها ، لم يكلفهم ما لا يطيقونه ولا اراد منهم ما لا يقدرون عليه ، وأن احداً لا يقدر

---

١ – الملل والنحل ، ج ١ ، صفحة ٤٥ .

على قبض ولا بسط إلا بقدرة الله التي اعطاهم اياها ، وهو المالك لها دونهم ، يفنيها اذا شاء ويبقيها اذا شاء ، ولو شاء لأجبر الخلق على طاعته ، ومنعهم اضطراراً عن معصيته ولكان على ذلك قادراً . على انه لا يفعل ، إذ كان في ذلك رفع للمحنة وإزالة للبلوى »[1] .

في هذا النص الرائع للمسعودي يتبين لنا فحوى الاصل الثاني من اصول المعتزلة وهو اقتضاء العدل الإلهي للأشياء على سبيل الحكمة ، والحكمة ان يخلو خلق الله من الشرور والآفات . ولكن العالم لا يخلو من الشرور والآفات والفساد ، فكيف نفسر حدوثها ما دام الله نفسه لم يوجدها ؟ انهم يفسرون ذلك – كما ورد في النصين السابقين – بأن الله لم يخلق افعال العباد وإنما العباد قادرون خالقون لأفعالهم خيرها وشرها ، مستحقون على ما يفعلون ثواباً او عقاباً . أجل ان الله لم يخلق افعال العباد ولكنه اوجد القدرة فيهم او ما يسمى بالاستطاعة . والاستطاعة قدرة على الفعل والترك على حد سواء . أما ان يصدر القبح والشر والفساد من الله فهو سفه ان كان عالماً بها ، او جهل ان لم يكن عالماً بها ، وكلاهما محال على الله .

وللمعتزلة حجج كثيرة يؤيدون بها الحرية ونفي القدر السابق ، بعضها يرجع الى مدارك العقل وبعضها يرجع الى مدارك السمع .

فمن ادلتهم العقلية ان الانسان يحسُّ من نفسه وقوع الفعل على حسب الدواعي والصوارف ، فإذا أراد الحركة تحرك وإذا أراد السكون سكن ومن انكر ذلك جحد الضرورة . فلولا صلاحية القدرة الحادثة لايجاد ما اراد صاحبها لما احسَّ من نفسه ذلك . وأكدوا ما قالوه بقولهم ان إثبات قدرة لا تأثير لها كنفي القدرة ، فإن تعلقها بالمقدور كتعلق العلم بالمعلوم[2] .

---

١ – مروج الذهب ج ٣ . صفحة ١٥٣ .

٢ – نهاية الاقدام صفحة ٧٩ – ٨٠ .

ومن ادلتهم النقلية على أن قدرة الله وارادته لا مدخل لهما في قدرة العبد وارادته ، انه يستحيل اجتماع مؤثرين على اثر واحد في وقت واحد. فالمسؤول عن العمل الانساني الواحد إما ان يكون الله او العبد ، ولا يمكن ان يكون كلاهما مسؤولاً عنه ، فكل منهما مانع للآخر. فهما هنا اذن تمانع. ولذا سمى المعتزلة هذا البرهان ببرهان التمانع.

فاذا كان الله مسؤولاً عن افعال العبد ، وكان العبد ، بالتالي لافعل له ، فقد بطل التكليف. لأن التكليف معناه « افعل » او « لا تفعل ». فاذا كان العبد غير قادر على الفعل اصلا كان التكليف سفهاً من المكلِّف ، ومع كونه سفهاً يكون متناقضاً : فان تقديره « افعل يا من لا يفعل » أو « غير قادر على الفعل ». فضلاً عن ان التكليف طلب ، والطلب يستدعي مطلوباً يمكن تحقيقه من قِبل المطلوب منه. فاذا لم يُتصور من هـذا الأخير فعل فقد بطل الطلب ، كما ان الوعد والوعيد مقرون بالتكليف ، والجزاء مقدر على الفعل والترك. فلو لم يحصل من العبد فعل ولم يُتصور ذلك ، بطل الوعد والوعيد وبطل الثواب والعقاب. فيكون التقدير : « افعل وأنت لا تفعل ، ثم ان فعلت - ولن تفعل - ترتب الثواب والعقاب على مـا لم تفعل ، وهذا خروج عن قضايا الحس فضلاً عن قضايا المعقول ، حتى لا يبقى فرق بين خطاب الانسان العاقل وبين الجمـاد ، ولا فصل بين أمر التسخير والتعجز وبين امر التكليف والطلب [1].

وبعبارة اخرى ، اذا كانت افعال العباد من صنع الله فكيف يحاسبهم عليها يوم القيامة ؟ الا يكون تعالى - لو حاسبهم عليها - قد أثابهم أو عاقبهم على افعال هو فاعلها. وكانوا هم لا صنع لهم فيها ولا تقدير ؟ فلكي يصح التكليف ويجب الحساب فيثاب المحسن على احسانه ويجازى المسيء على اساءته ينبغي ان يكون للانسان قدرة على افعاله. فلو لم

---

١ - نهاية الاقدام ، ص ٨٣ - ٨٤.

يكن قادراً على الفعل والترك مـــا صح عقلاً ان يقال له افعل او لا تفعل ، ولما كان هناك محل للمدح والذم والثواب والعقاب ، ولكان كفر الكافر وعصيان العاصي طاعة يستحق عليها صاحبها المثوبة . ولو كان الله هو الذي خلق افعال العباد – ومن هذه الأفعال الكفر والعصيان اللذان يستحقان العقوبة – لكان كمن لا يرضى عما فعل ، ويغضب مما خلق ويكره ما دبر . وهذا لا يقبله عاقل .

قالوا ودع التكليف الشرعي ، أليس المتعارف منا والمعهود بيننـــا مخاطبة بعضنا بعضاً بالأمر والنهي ، واحالة الخير والشر على المختار ، وطلب الفعل الحسن منه وتحذيره عن الفعل القبيح ، ثم ترتيـب الجزاء والعقاب على ذلك ؟ ومن أنكر هذا فقد خرج عن حد العقل خروج عناد[1] .

واخيراً ما معنى ارسال الرسل اذا كان الله هو الذي يخلق افعـال العباد ؟ ما الحكمة في دعوة من ختم الله على قلبه وقضى من الأزل انـه لا يستجيب له ؟ أليس في اثبات القدر تجويراً لله تعـالى ؟ ألا يكون ظالماً من يجبر غيره على معصية ثم يعذبه عليهـا ؟ ألا يكون جائراً من يمين فاعلاً على فعل الظلم ثم يعاقبه عليه ؟

والخلاصة ان المعتزلة ينفون القـــدر لينفوا عن الله الظلم والقبح ، ويثبتون للانسان القدرة والاستطاعة لانقـاذ العدل الإلهي . ولذلك سموا انفسهم (اهل العدل) . وهم يعتمدون في ذلك ـ فضلاً عما تقدم ـ على آيات وردت في الكتاب العزيز منها :

« كل نفس بما كسبت رهينة » (المدثر ٤١) .

« من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها » (فصلت ٤٦) .

« قل الحق من ربكم ، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » (الكهف ٢٨).

« انا هديناه السبيل اما شاكراً واما كفوراً » (الانسان ٣) .

« قد جاءكم بصائر من ربكم ، فمن ابصر فلنفسه ومن عمي فعليها »

---

١ – نهاية الاقدام ، ص ٨٤ .

(الانعام ١٠٤) .

« ومن يعمل سوءاً او يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفوراً رحيماً ومن يكسب اثماً فانما يكسبه على نفسه وكان الله عليماً حكيماً » (النساء ١١٠ - ١١١) .

« فمن يعمل مثقال ذرة خيراً ، يره . ومن يعمل مثقال ذرة شراً ، يره » (الزلزلة ٧) .

« وما ربك بظلام للعبيد » (فصلت ٤٦) .

« وما الله يريد ظلماً للعباد » (المؤمن ٣٣) .

« فما كان الله ليظلمهم ، ولكن كانوا انفسهم يظلمون » (التوبة ٧١) .

« ان الله لا يظلم الناس شيئاً ، ولكن الناس انفسهم يظلمون » (يونس ٤٥) .

« ولا يرضى لعباده الكفر » (الزمر ٩) .

واذا وجد المعتزلة بعضَ الآيات التي يفهم منها الجبر عمدوا الى تأويلها بحيث توافق الاختيار . واما الاحاديث التي تثبت القدر فقد رفضوها وكذّبوا رواتها . وهكذا كان دأبهم دائماً ! فلا يأخذون بالأدلة النقلية الا اذا كانت توافق اغراضهم ، والا تأولوها او رفضوها اذا كانت تخالف هذه الأغراض ، فحجة العقل اولاً والنقل تبعاً . هذا هو حكم العقل الذي به يؤمنون وهذه شرعته التي اليها يدعون ...

جـ - **مشكلة الصلاح والأصلح** - . ومن مقتضيات العدل ونتائجه المباشرة ، القول بالصلاح . فقد اتفق المعتزلة « على ان الله تعالى لا يفعل الا الصلاح والخير ، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد . واما الأصلح واللطف ففي وجوبه عندهم خلاف . وسموا هذا النمط عدلاً »[1].

فقد ذهبوا الى ان الله تعالى لم يدخر عن عباده شيئاً من الصلاح والخير دون ان يبذله لهم ، لأنه حكيم جواد لا يضره الإعطاء ولا ينقص

---

١ - الملل والنحل ، ص ٤٥ .

من خزائنه المنح ولا يزيد في ملكه الادخار . والحكيم هو من تكون افعاله على وجه الإحكام والاتقان فلا يفعل فعلاً جزافاً ولا يقدم على عمل طائش ، بل لا بد ان ينحو غرضاً ويقصد صلاحاً ويريد خيراً . فالله يُعنى بصلاح عباده ، بل لا يقدر ان يعطي عباده أصلح مما اعطاهم ، لأنه لو كان عنده أصلح مما أعطاهم ومنعه عنهم لكان بخيلاً ظالماً[1] .

ويقول بعض المعتزلة انه يجب على الله ان يعمل ما فيه صلاح عباده ، ويقول آخرون يجب على الله تعالى رعاية الأصلح . ودليل المعتزلة على ذلك قولهم ان الحكيم لا يفعل فعلاً الا لحكمة وغرض ، والفعل من غير غرض سفه وعبث . والحكيم اما ان ينتفع هو او ينفع غيره . ولمّا تقدس تعالى عن الانتفاع تعين انه انما يفعل لينفع غيره . هذا وليس الأصلح هو الألذ ، بل الأعود في العاقبة والأصوب في العاجلة وان كان ذلك مؤلماً مكروهاً ، وذلك كالحجامة والفصد وشرب الأدوية . ولا يقال انه تعالى يقدر على شيء هو اصلح مما فعله بعبده[2] .

●

ثانياً : الغزالي

الآن وقد فرغنا من عرض وجهة نظر المعتزلة في المشكلات الثلاث ، فلنعرج على الغزالي لنقف على رأيه فيها .

أ ـ **مشكلة العقل والنقل** ـ . لقد بين الغزالي في (الاقتصاد في الاعتقاد)[3] موقفه في هذه المشكلة قائلاً ان الحشوية الذين جمدوا على التقليد واتباع الظاهر ، والمعتزلة الذين غلوا في تصرف العقل حتى صادموا به قواطع الشرع ، كليهما مخطيء : فالحشوية قد مالوا الى التفريط ، والمعتزلة قد مالوا الى الافراط . والذي ينكر النظر لا يستتب له الرشاد ، لأن

---

١ ـ الفصل في الملل والاهواء والنحل ، ج ٣ ص ٩٢ .

٢ ـ الملل ج ١ ص ٨١ والفصل ج ٣ ص ٩٢ وقارن ايضاً نهاية الاقدام ٣٩٨ ـ ٤٠٨ .

٣ ـ ص ٢ .

البرهان العقلي هو الذي نعرف به صدق الشارع . اما الذي يقتصر على محض العقل ولا يستضيء بنور الشرع فلن يهتدي الى الصواب ، لان العقل يعتريه العمى والحصر .

ويؤكد الغزالي هذا المعنى ايضاً في موضوع آخر فيقول . « ان العقل لن يهتدي الا بالشرع ، والشرع لن يتبين الا بالعقـــل : فالعقل كالأسّ والشرع كالبناء ، ولن يغني أسّ ما لم يكن بناء ، ولن يثبت بنـاء ما لم يكن أس . وايضاً فالعقل كالبصر والشرع كالشعاع ، ولن يغني البصر ما لم يكن شعاع من خارج ، ولن يغني الشعاع ما لم يكن البصر ... وايضاً فالعقل كالسراج ، والشرع كالزيت الذي يمده . فما لم يكن زيت لم يحصل السراج ، وما لم يكن سراج لم يضيء الزيت » .

ثم يوحد الغزالي بين العقل والشرع فيقول :

فالشرع عقل من خارج ، والعقل شرع من داخل . وهما متعاضدان . بل متحدان . ولكون الشرع عقلاً من خارج سلب الله تعالى اسم العقل عن الكافر في غير موضع من القرآن نحو قوله : صم بكم عمي فهم لا يعقلون . ولكون العقل شرعاً من داخل قال تعالى في صفة العقـل : فطرة الله التي فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم . فسمى العقل ديناً . ولكونهما متحدين قال : نور على نور . اي نور العقل ونور الشرع » .

ويكرر الغزالي المعنى نفسه في كتابـه (إحيـاء علوم الدين) حيث يؤكد ان العلوم الدينية « كمال صفة القلب وسلامته عن الادواء والامراض . فالعلوم العقلية غير كافية في سلامة القلب وان كان محتاجاً اليها ؛ كما ان العقل غير كاف في استدامة صحة اسباب البدن ، بل يحتاج الى معرفة خواص الأدوية والعقاقـير بطريق التعلم من الأطباء . اذ مجرد العقـــل لا يهتدي اليه ، ولكن لا يمكن فهمه بعد سماعه الا بالعقـل . فلا غنى

---

١ – انظر معارج القدس ، ص ٥٩ – ٦١ .

بالعقل عن السماع ، ولا غنى بالسماع عن العقل . فالداعي الى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل ، والمكتفي بمجرد العقل عن انوار القرآن والسنة مغرور . فاياك ان تكون من احد الفريقين وكن جامعاً بين الأصلين . فان العلوم العقلية كالأغذية ، والعلوم الشرعية كالأدوية ، والشخص المريض يستضر بالغذاء متى فاته الدواء . فكذلك امراض القلوب لا يمكن علاجها الا بالأدوية المستفادة من الشريعة ، وهي وظائف العبادات والأعمال التي ركبها الانبياء صلوات الله عليهم لاصلاح القلوب ؛ فمن لا يداوي قلبه المريض بمعالجات العبادة الشرعية واكتفى بالعلوم العقلية استضر بها كما يستضر المريض بالغذاء . وظنُّ من يظن ان العلوم العقلية مناقضة للعلوم الشرعية وان الجمع بينهما غير ممكن ، ظن صادر عن عمى في عين البصيرة نعوذ بالله منه . بل هذا القائل ربما تناقض عنده بعض العلوم الشرعية لبعض فيعجز عن الجمع بينهما ، فيظن انه تناقض في الدين فيتحير به فينسل من الدين انسلال الشعرة من العجين . وانما ذلك لأن عجزه في نفسه خيل اليه نقضاً في الدين ، وهيهات ! وإنما مثاله مثال الأعمى الذي دخل دار قوم فتعثر فيها بأواني الدار فقال لهم ما بال هذه الأواني تُركت على الطريق ؟ لِمَ لا تُردُّ الى مواضعها ؟ فقالوا له : تلك الأواني في مواضعها وانما انت لستَ تهتدي للطريق لعماك ! فالعجب منك أنك لا تحيل عثرتك على عماك وانما تحيلها على تقصير غيرك »[1] .

ونميل الى الاعتقاد بأن الغزالي قد ارتضى هذا الدستور حقيقة ، وانه التزمه الى مدى بعيد في فحصه ونقده لضروب المعرفة ، سواء كانت تعتمد على العقل ام على المشاهدة الصوفية ام على تقليد الامام المعصوم عند بعض الفرق الاسلامية ، ام على المنهج الجدلي لدى علماء الكلام على اختلاف نزعاتهم .

---

١ – الغزالي ، احياء علوم الدين ج ٣ ص ١٥ – ١٦ .

فالغزالي لا يرى من تناقض بين العقل والشرع ، بل هناك صلة وثيقة بينهما بحيث لا يستغني احدهما عن الاخر . فالعقل لضعفه وقصوره يعجز احياناً عن ان يبدي الرأي في مسألة ما فيسعفه الوحي والإلهام بتبيانها . فتارة يدرك العقل وجه الحكمة فيها ، وهنا يستطيع ان يشد في ازر الوحي والالهام ، بما يمكنه من فنون الادلة الفكرية وضروب المحاولات العقلية ؛ وتارة لا يدرك وجه الحكمة فيها فيقف صامتاً لا يحير جواباً . وليس معنى هذا ، القول باستحالة المسألة عنده . فهناك فرق كبير بين ما يعجز العقل عن ادراكه وبين ما يدرك استحالته . فالغزالي بهذا لا يريد ان يستغني عن العقل ، بل يجعله – كلما كان ذلك ممكناً – شارحاً للوحي والالهام .

والخلاصة يحرص الغزالي في هذه المسألة على ضرورة استخدام العقل في مجال الشرع ، مع عدم تقديمه عليه كالمعتزلة . بل يذهب الغزالي في كتابه (المستصفى في اصول الفقه) [1] الى ان الحاكم هو الله ، وان العقل ليس من شأنه التحسين او التقبيح ، فلا حكم للافعال قبل ورود السمع .

اجل ان العقل ليس من شأنه الحكم على الافعال بالحُسن او القبح ، فلا حكم الا لله . انما وظيفة العقل دعم حقائق الايمان بالحجج والادلة والبراهين . ولعل هذا هو السبب في الحاح الغزالي على الحاجة الى المنطق حتى بالنسبة الى الولي او النبي . فما دامت حقائق الوحي في حاجة الى شرح العقل وتأييده حين يراد عرضها على الغير في صورة مقبولة مستساغة ، ولما كان العقل لا يؤمَن عليه العثار والزلل الا اذا اعتصم بالمنطق واهتدى بهديه، يصبح المنطق ضرورياً لشرح حقائق الايمان. اما التطرق الى طبيعة هذه الحقائق والخوض فيها لمعرفة كنهها فامر لا يدخل في نطاق العقل . فالعقل ليس مستقلا بالإحاطة بجميع المطالب، ولا كاشفاً للغطاء عن جميع المسائل. انه عاجز عن حل

---

١ – صفحة ٥٥ – ٥٦ .

المعضلات الإلهية وعن تبديد الاضطراب والشكوك التي تعرض للانسان فيها . انه معزول عنها كعزل السمع عن ادراك الالوان ، والبصر عن ادراك الاصوات ، وجميع الحواس عن ادراك المعقولات .

وأم ما كان يرمي اليه الغزالي من مهاجمته للفلاسفة ونقده اللاذع لاستنتاجاتهم في كتابه (التهافت) انما هو اظهار العقل بمظهر العاجز عن الخوض في الحقائق الدينية والإلهية وانه لا يمكن التعويل عليه ابداً في شأنها ، لأن اسلوبه في تفهم الأمور لا يمكن ان تخضع له هذه الحقائق . بل ان الغزالي ليلهو بالاستدلال ويجول فيه ويصول وكأنه يريد ان يوحي إلينا بأنه يستطيع بالعقل ان يثبت الشيء ونقيضه في آن واحد . وهذا ما يباهي به الغزالي وتدل عليه آثاره . وحجته في ذلك ان الفلاسفة الاغريق الذين تفلسفوا في مسائل الإلهيات ـ وحقائق الدين من صميم هذه المسائل ـ لم ينتهوا الى حال واحد في امرها بل لقد اختلفوا في الحلول التي وصلوا اليها اختلافاً كبيراً . فهناك من الحلول بعدد الفلاسفة . ولئن دل هذا على شيء فانما يدل على ان العقل مظنة الخلاف وعلى ان التذرع به وحده لا يجدي ، وعلى ان له حدوداً لا ينبغي ان يتخطاها .

وليس معنى ذلك ان الغزالي يغضّ من قدر العقل او انه يسمه بالنقص بازاء جميع المسائل . كلا ، فالغزالي لم يتهم العقل الا في مسائل ما بعد الطبيعة فقط ، وهي المسائل التي تعثّر فيها الفلاسفة وتفرقوا فيها مذاهب شتى وطرائق قدداً ، وما ذلك إلا لأن مسلكهم فيها لم يكن برهانياً يؤدي الى العلم اليقيني الذي حدده الغزالي . بل كل ما يمكن ان يصل اليه العقل في شأنها انما هي نتائج ظنية لا تغني من الحق شيئاً . فالغزالي اذن ينكر قدرة العقل على الوصول الى المعرفة اليقينية في عالم ما بعد الطبيعة فقط ويثبت انكاره بالاخفاق المتتابع للفلاسفة ، وبهدم العقل لكل ما بناه العقل نفسه في هذا الميدان .

ولذلك لا يثق الغزالي بالعقل عندما يتصدى لهذه المسائل ويؤكد عدم قدرته على الاحاطة بها . واما ما عدا ذلك من علوم ومعارف فان العقل قادر على مواجهتها وخوض غمارها . وهكذا فالعقل ثقة في مسائل الرياضيات والمنطقيات والطبيعيات والفلكيات ، وغير ثقة في حقائق الايمان ومسائل ما بعد الطبيعة . وهذا ما يتجلى في مطلع كتاب (التهافت) حيث يقول عن الفلاسفة « انهم يحكمون بظن وتخمين من غير تحقيق ويقين ، ويستدلون على صدق علومهم الإلهية بظهور العلوم الحسابية والمنطقية ، ويستدرجون به ضعفاء العقول ، ولو كانت علومهم الإلهية متقنة البراهين نقية عن التخمين كعلومهم الحسابيه ، لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابية »[1] . والسبب في ذلك « ان ما شرطوه في صحة مادة القياس في قسم البرهان من المنطق وما وضعوه من الأوضاع في (ايساغوجي) و (قاطيغورياس) التي هي من اجزاء المنطق ومقدماته ، لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الإلهية »[2] . فأين من يدعي ان براهين الإلهيات قاطعة كبراهين الهندسيات ؟

فالغزالي اذن يؤمن بسلطان العقل ، ولكنه انما يضع له حدوداً . انه لا ينكر محاولات العقل لحل مشاكلنا اليومية . وهو كذلك لا ينكر الحقائق العلمية سواء الرياضية منها او الطبيعية ، بل انه يقول ان الحساب والهندسة والفلك والطبيعيات علوم حقيقية لا شك في صحة براهينها وفضل استنتاجاتها . والغزالي في تقييده لسلطان العقل انما يتذرع بالعقل نفسه ، ولذلك فان عمله هنا يمكن وصفه بأنه محاولة عقلية لتقليم اظافر العقل واثبات قصوره في ميدان الإلهيات ، وشهادة عقلية بأن العقل اذا كان مجدباً في بعض الميادين فليس من الضروري ان يكون مجدباً أيضاً في سائر الميادين الاخرى ، كما انه اذا كان صالحاً في بعض الميادين

---

١ – التهافت ، ص ٦٢ – ٦٣ .

٢ – التهافت ، ص ٧١ .

فليس من الضروري ان يكون صالحاً في سائر الميادين الاخرى . بل ان له حدوداً ينبغي عليـــه الوقوف عندها . وليس في هذه المحاولة كفر بالعقل بل هي توكيد له . فلا يستتبـع تعيين حدود الشيء الكفر بـه وانما حدود الشيء داخلة في مفهومه وجزء من حقيقته وتعريفه . فضلاً عن ان ذلك عمل علمي بحت يمكن وصفه بأنه بحث في طاقة العقل نفسه .

هذا هو رأيه في العقل بصورة عامة ، ولكن يبدو انه لم يثبت على هذا الرأي في جميع كتبه . ففي (المشكاة) وهي من اواخر كتبه لا يضع الغزالي حدوداً للعقل بل نراه يذكر صراحة ان الموجودات « كلها مجال للعقل ... فيتصرف في جميعها ويحكم عليها حكماً يقينياً صادقاً . فالأسرار الباطنة عنده ظاهرة ، والمعاني الخفية عنده جلية »[1] . واذا كانت هناك شكوك حول صحة نسبة (المشكاة) إلى الغزالي ، فان (القسطاس المستقيم) لا يقل عنها ايماناً بالعقل . فنحن نجد فيه نصوصاً تنم عن تقدير الغزالي لسلطة العقل لا في حقل الطبيعة وحده بل « في حقل ما بعد الطبيعة ايضاً . ولم يقتصر موقفه هذا من العقل على مؤلف واحـد ، اذ نراه في (الاقتصاد في الاعتقاد) يعول على العقل ليبرهن عن وجود الخـــالق . وهناك ايضاً في (الاحياء) و (اللدنية) بعض اثباتات تؤيد هذا الموقف وتظهر لنا ان ايمانه بصلاحية العقل لم يكن مرحلة من مراحل تطوره الفكري .

« ولكن اذا تفحصنا جميـع مؤلفاته ناظرين اليها نظرة فلسفية محضة وحاولين استجلاء وحدة في التفكير ، لا نستطيـع الا ان نقرّ بأن هناك ما يحملنا على الريب في صحة موقفه من العقل واخلاصه له . فقد لاحظنا فعـــلاً ، فيما يتعلق بالعلية ، تذبذباً بل تناقضاً في تصريحاته وتصرفاته . فكيف التوفيق اذن ؟ وهل يمكننا ذلك ؟ »[2] .

---

١ – مشكاة الانوار صفحة ٤٥ .

٢ – فيكتور شلحت في تقديمه لكتاب القسطاس المستقيم للغزالي صفحة ٢٣ .

وإني لأتساءل الآن ! لم التوفيق ؟ مــــا معنى هذا الحرص الشديد على « استجلاء وحدة في التفكير » والجمع بين الآراء المتعارضة عند الغزالي في موضوع العقل ما دام الغزالي نفسه لم يحرص عليه ؟ هل يجب ان نكون غزاليين اكثر من الغزالي ؟ نعم لقد تناقض الغزالي ، وما يضيره في ذلك ؟ وهل سلم فيلسوف قبله او بعده من التناقض بل هل نسلم نحن في حياتنا من الموقف المتعارضة والمتناقضة من الشيء الواحدة ؟ وهــــل نظام الحياة والعالم وحدة منسجمة متناسقة كقواعد المنطق ؟ ان التناقض ظاهرة عامة عند جميع الفلاسفة والمفكرين والعلماء . فالفيلسوف – نظراً لحساسيته العقلية المرهفة – يمثل قمة الصراع بـــين العقائد والأفكار والمذاهب . فيه تلتقي تيارات مختلفة واتجاهات متباينة تقل حدتها تبعاً لنضجه العقلي وتطور تفكيره وظروف حياتــه وبيئته والمرحلة التاريخية والحضارية التي يعيش فيها . لندرس الفيلسوف كما هو لا كما نريده ان يكون . هكذا ينبغي في نظرنا ان تكون الدراسة الوضعية للفلسفة . فالدراسة المعيارية لا تجـدي ولن تجدي . إننـــا اذا اخفينا ظاهرة التناقض عند الفيلسوف بأحابيل المنطق اخفينا حقيقة هامة من حقائق مذهبه الذي نهتم بدراسته . وهذه الدراسة لا تكون بالتهرّب من بعض الظواهر التي لا يقرها جهــاز معقد من المنطق المصطنع بل بالتصدي لهـــا والأخذ بتلابيبها . ان الفيلسوف انسان كسائر الناس يخضع لما يخضعون له من ازمات وموجات ومآزق ، ان لم يكن أشد منهم خضوعاً لهـا نظراً لحساسيته المرهفة : فهو يتقلب مثلهم بين الشك واليقين والإلحاد والايمان ويعتريه ما يعتريهم من قبض او بسط ، وخوف أو رجاء ، وقلق أو طمأنينة ، كما يصيبه ما يصيبهم من إقبال على الحيـــاة او نفور منها ، ومن شعور بالوجود او بالضياع ، بالقوة او بالضعف ، بالكبرياء او بالإنسحاق الخ . وكلهـا نوبات ودورات تترك آثاراً واضحة في تفكيره ومواقفه . فهو ليس قالبـاً جامداً او نظاماً متحجراً كالمنطق . انه سيلان وصيرورة وديمومة ، انه اصطراع وتناقض ، انـــه

حياة . وبرغم جميع محاولات التوفيق التي قام بها محقق كتاب (القسطاس المستقيم) في تقديمه لهذا الكتاب ، فإنه يعترف باستمرار الصعوبات « ليس فيا يتعلق بسلطة العقل ذاتها ... بل في مدى هذه السلطة ونطاقها »[1] .

•

ولأن نطاق العقل محدود ، ولعجزه عن حل كثير من المشكلات ، فمن الخطل وفساد الرأي إقامة العقيدة على العقل وحبس الدين ضمن احكام المنطق . إذ لكل من الناحيتين مصدر خاص يختلف عن مصدر الناحية الأخرى : فأما المنطقيات والطبيعيات والفلكيات فتستند الى العقل وأما الدين وحقائق الايمان فتنبجس من القلب . والعقل مختص بحل مشاكل الحياة اليومية وتسخير العالم لخدمة الانسان ، وأما القلب فيختص بالحدس الديني والذوق الروحي والكشف الباطن على حد مذهب الصوفية ومواجيدهم . وهكذا يكون الغزالي قد حرر الدين من غرور العقل ، كما انقذ العقل من تصلب الدين ، وإعاد التوازن بينهما . وكما حصر الغزالي اختصاص القلب في حقائق الايمان – وبذلك يكون قد وضع له حدوداً مع شدة نوازع القلب والوجدان في نفسه – فكذلك وضع للعقل حدوداً مع حرصه عليه وعظيم ايمانه به ، فحصر اختصاصه في قضايا الحياة العملية وتسخير الاشياء لخدمة الانسان . لكنه بهذا التحديد لكليهما لم يسلم من التناقض كما مرّ معنا . وهذا ما يفسر قلة التماسك في بنيان فلسفته .

هناك في رأيه طريقان للمعرفة مختلفان جداً :

احدهما طريق المشاهدة الحسية والتحليل المنطقي الذي يؤدي الى رؤية الاشياء وملاحظتها من الخارج ، بالالتفاف حولها دون النفاذ الى كنهها والسريان في جوهرها .

والثاني طريق الرؤية الحدسية بالتعاطف القلبي والمشاركة الروحية المؤدية الى الجوهر الصافي ، والموصلة الى ما سماه الغزالي (النفث في الروع) او (النور الذي يقذفه الله في الصدر) .

---

١ – المصدر السابق ص ٢٩ .

فليت شعري « كيف يقاس الدوام الأبـــدي بدوام المتغير الفاسد ؟ وكذلك شدة الوصول ! فكيف يكون ما وصوله بملاقاة السطوح والأجسام بالقياس الى ما وصوله بالسريان في جوهر الشيء ، كأنه هو بلا انفصال » كما يقول في (معارج القدس) .

وهكذا نرى كيف يمزج الغزالي عناصر العقل بعناصر القلب ويدمج في النظر الفلسفي اصولاً مستمدة من الصوفية تقلل من تماسكه ليقيم لنا مذهباً ليس بدعــاً من المذاهب يخفف من غلواء العقل في محاولة للوصول الى الله ليست بأقـــل شأناً في تاريخ الفكر الانساني من محاولات الذين جاءوا قبله او بعده فكانوا غرة في تراث الانسانية .

ان هجوم الغزالي « على الفلاسفة القدماء ، مبيناً تهافت عقيدتهم وتناقض كلمتهم فيما يتعلق بالإلهيات ، وكاشفاً عن غوائل مذهبهم وعوراته »[1] . وأخذه لهم بلوازم مقدماتهم وتعجيزه اياهم عـن الاحاطة بكنه الحقائق الإلهية — ان كل اولئك لا يدل فقط على الجانب السلبي في تفكيره ، وهو جانب الهدم والتحطيم ، بـل يدل ايضاً على الجانب الايجابي فيه ، جانب البناء او الخلق . فهو لم يهدم ما هدم ولم يحطم ما حطم إلا ليقيم للدين صرحاً وليجعل للحق معياراً . هـــذا المعيار هو النور الإلهي والتأييد السماوي[2] . انه الكشف الباطن الذي تتجلى به الحقائق الايمانية ويحصل به اليقين . لقد استغرقت هذه الحقائق وجود الغزالي ونذر لهـا كيانه وحياته . فالدين هو المتسلط على تفكيره وما ثارت به الشكوك في احكام العقل والمنطق إلا دفاعــاً عن الدين وانتصاراً لحقائق الايمان ، ودحراً لمحاولات الفلاسفة وأباطيلهم . فميزة الغزالي انه إنما فهم الدين من باطن . فالدين امر طبيعي للانسان من حيث هو انسان ، والشعور الديني له اصوله في اعماق الطبيعة البشرية وفي نوازع الفطرة ودفق الوجدان ، على الرغم

---

١ — التهافت ، صفحة ٦١ .

٢ — انظر ميزان العمل للغزالي صفحة ٢٤٤ .

من انه من الامور التي يستعصي على العقل حلها . انه ينبجس من القلب وتغذوه الروح ويرفده العالم الإلهي . انه يصدر عن قوة ليست من معدن هـذا العالم ولا من طبيعته ، وهي القوة التي بفضلها يتمكن الانسان من الاتصال بالملكوت الأعلى .

وقد كان للغزالي فضل كبير على تصفية العقيدة وإقرار مفهوم جديد للدين :

فالمتكلمون لم يفهموا الدين عندما أرادوا تحويله الى نظام من الايمـان المثبت منطقياً والجامد عند الحجج الكلامية الشكلية التي لا تقيم حقائق الايمان بل قد تفسـدها وتعين على القضاء عليها .

وكذلك الفقهاء لم يفهموا الدين عندما جعلوه قانوناً فقهياً وقضائياً بحتاً ومجموعـة من التكاليف والرسوم المتحجرة التي تقف عند ظواهر الاعمال دون ان تنفذ الى روحها ولبابها .

والفلاسفة لم يفهموا الدين ايضاً عندما لم يجدوا فيه سوى طريقة لغزو مشاعر العامة والتأثير عليها بالترهيب والترغيب . فهو في نظرهم ثمرة لمخيلة النبي الذي أمر ان يخاطب الناس على حسب عقولهم . فيضطر الى الزخرف والتمويه ، وبالتالي فإن حقائق الدين – تبعاً لهذا المفهوم – أدنى من حقائق الفلسفة . ولذلك فإن الفلاسفة قد اوجبوا على العامة اتباعه واعفوا انفسهم من التقيد بـه لأنهم من طبقة الخواص وأهل البرهان التي لا تسمو اليها طبقة الجمهور .

فخالف الغزالي هؤلاء جميعاً في إدراك كنه العقيدة الدينية وشرحها فردّ الدين الى الكشف الباطن والايمان القلبي ، وجعله مسألة تعمر القلب وتملأ كيان الانسان حياة وطهراً وزكاة .

وهكذا يكون الغزالي قد أدرك الدين والمسألة الدينية إدراكاً جديداً اعمق من ادراك المتكلمين والفقهاء والفلاسفة . فأعاد الى الدين طاقة روحية كان قد فقدها ، وردّ اليه معنى كان الفلاسفة قد جردوه منه . ليس الدين

عنده مجرّد طقوس تؤدّى او رسوم تُتبع . انه شيء اكثر من ذلك وأعمق لا يحده العقل ولا يحيط به الوهم . انه حدس صوفي وذوق باطن . انه قوت القلب وغذاء الوجدان . انه شيء تذوقه الروح وتطيب به النفس وتسمو به الذات في القول والفكر والعمل والشعور !

ب ـ **مشكلة الحرية** . – يرى الغزالي ان الله تعالى مريد للكائنات مدبّر لها : فلا يجري في الكون قليل او كثير ، صغير او كبير ، خير او شر ، نفع او ضر ، ايمان او كفر ، عرفان او نكران ، فوز او خسران ، زيادة او نقصان ، طاعة او عصيان ، لا يجري شيء من ذلك إلا بقضائه وقدره وحكمته ومشيئته . فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن . لا يخرج عن إرادته لفتة ناظر او فلتة خاطر ، بل هو المبدئ المعيد ، الفعّال لما يريد . فلا رادّ لأمره ولا معقب لقضائه ، ولا مهرب لعبد عن معصيته إلا بتوفيقه ورحمته ، ولا قوة له على طاعته إلا بمشيئته وإرادته . فلو اجتمعت الانس والجن والملائكة والشياطين على ان يحركوا في العالم ذرة او يسكنوها دون إرادته ومشيئته لعجزوا عن ذلك .

ولا موجود في الكون إلا وهو حادث بفعل الله وفائض من عدله . فالله حكيم في افعاله عادل في أقضيته . ولا يقاس عدله بعدل العباد ، إذ العبد يُتصور منه الظلم بتصرفه في ملك غيره ولا يُتصور الظلم من الله تعالى . فليس في الكون مُلك لغير الله يكون تصرفه فيه ظلماً ، انما كل ما في الكون مُلك لله وحده . لذلك لا يُتصور الظلم في حق الله ما دام لا يُصادف لغيره ملكاً اذا تصرف فيه كان ظالماً[1] .

والله متفضل بالخلق والاختراع والتكليف لا عن وجوب ، ومتطوّل بالإنعام والاصلاح لا عن لزوم . فله الفضل والاحسان والنعمة والامتنان : اذ كان قادراً على ان يصب على عباده انواع العذاب ويبتليهم بضروب الآلام والأوصاب . ولو فعل ذلك لكان منه عدلاً ولم يكن منه قبيحاً

---

١ ـ الغزالي : احياء علوم الدين الجزء الاول ، صفحة ٧٩ .

ولا ظلماً . وانه عز وجل يثيب عباده المؤمنين على الطاعات بحكم الكرَم والوعد ، لا بحكم الاستحقاق واللزوم له ، اذ لا يجب عليه لأحد فعل ولا يُتصور منه ظلم ولا يجب عليه لأحد حق . وان حقه في الطاعات واجب على الخلق بإيجابه على ألسنة انبيائه لا بمجرد العقل ، ولكنه بعث الرسل وأظهر صدقهم بالمعجزات الظاهرة ، فبلّغوا امره ونهيه ووعده ووعيده ، فوجب على الخلق تصديقهم فيما جاءوا به [1] .

وهكذا فإرادة الله - في نظر الغزالي - شاملة للمخلوقات جميعاً من انسان وحيوان ونبات وجماد ، فلا شيء يعجزها او يخرج على حكمها . ويحدد الغزالي افعال الله في عشرة اصول يهمنا منها هنا خمسة فقط لصلتها بموضوع الحرية الانسانية وتقييدها لها حتى لكادت تلغيها وهي الاصل الاول والثاني والثالث والخامس والسادس .

الاصل الاول .- ما ذكرناه من ان كل حادث في العالم فهو فعله وخلقه واختراعه . خلق الخلق وصنعهم وأوجد قدرتهم وحركتهم . فجميع افعال عباده مخلوقة له متعلقة بقدرته . امر العباد بالتحرز في اقوالهم وأفعالهم وإسرارهم وإضمارهم ، لعلمه بموارد افعالهم . كيف لا يكون خالقاً لفعل العبد وقدرته تامة لا قصور فيها ؟ [2]

الاصل الثاني .- ان انفراد الله سبحانه باختراع حركات العباد لا يخرجها عن كونها مقدورة للعباد على سبيل الاكتساب . بل الله خلق القدرة والمقدور جميعاً ، وخلق الاختيار والمختار جميعاً . فأما القدرة فوصف للعبد وخلق للرب سبحانه وليست بكسب له . وأما الحركة فخلق للرب ووصف للعبد وكسب له . فعلم الله شامل لكل شيء ، فلا يقع في ملكه ما لا يعلم ولا يحدث ما لا يريد . بل كل ما يجري في العالم فإنما يحدث بعلمه وقضائه . فالأفعال جميعها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعاً وبقدرة العبد

---

١ - نفس المصدر والصفحة .

٢ - المصدر السابق ، صفحة ٩٥ .

على وجه آخر من التعلق يعبر عنه بالاكتساب[1] .

الاصل الثالث .– ان فعل العبد وإن كان كسباً له فلا يخرج عن كونه مراداً له . فـــلا يجري شيء إلا بقضاء الله وقدرته ، وبإرادته ومشيئته . فمنه يصدر الخير والشر ، والنفـع والضر ، والإسلام والكفر . لا معقب لحكمه ولا رادّ لقضائه . يضل من يشاء ويهدي من يشاء ، لا يُسأل عمـا يفعل وهم يُسألون . ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن : يدل عليه دليلان، احدهما من جهة النقل والآخر من جهة العقل .

فأما من جهة النقل فكقول الله عز وجل : « ان لو يشاء الله لهدى الناس جميعاً » ، وقوله تعالى : « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها » .

وأما من جهة العقل فان المسلم لا يستجيز ان تجري المعاصي والجرائم على وفق ارادة العدو ابليس دون ارادة الله . فكيف يُردُّ الله الى رتبة لو رُدّت اليها رياسة زعيم ضيعة لاستنكف عنها وتبرأ منها ؟ والمعصية هي الغالبة على الخلق ، وهي تجري عند المبتدعة على خلاف ارادة الحق تعالى . وهذا غاية الضعف والعجز . تعالى الله عن قول الظالمين علواً كبيراً . وكلما ظهر ان افعال العباد مخلوقة صح انها مرادة له .

فان قيل : فكيف ينهى عما يريد ويأمر بما لا يريد ، اجاب الغزالي بأن الامر والنهي غير الارادة[2] .

الاصل الخامس .– انه يجوز على الله ان يكلف الخلق ما لا يطيقون ، خلافاً للمعتزلة ، وإلا لاستحال سؤال دفعه . وقد سأل المسلمون الله ذلك فقالوا : « ربنا لا تُحمّلنا ما لا طاقة لنا به » فلولا انـــه يجوز على الله تكليف ما لا يطاق لما سألوا ان لا يُحمّلهم ما لا طاقة لهم به[3] .

الاصل السادس .– ان لله عز وجل ايلام الخلق وتعذيبهم من غـــير

---

١ – نفس المصدر ، صفحة ٩٥ – ٩٦ .
٢ – المصدر السابق صفحة ٩٦ .
٣ – المصدر السابق صفحة ٩٧ .

جرم سابق او ثواب لاحق ، خلافاً للمعتزلة ، لأنه متصرف في ملكه يعذب من يشاء من غير استحقاق من العباد دون ان يكون في تعذيبهم ظلم لهم . اذ الظلم عبارة عن التصرف في ملك الغير بغير اذنه ، وهو محال على الله تعالى ، فانه سبحانه لا يصادف لغيره ملكاً حتى يكون تصرفه فيه ظلماً [1] .

لاحظنا ان الغزالي في الاصلين الثاني والثالث يعزو للانسان – على طريقة الاشاعرة – نوعاً من الحرية يسميه « الكسب » او « الاكتساب » دون ان يوضح لنا معناه . هذا في (كتاب قواعد العقائد) في اواخر الجزء الاول وأول الجزء الثاني بن (احياء علوم الدين) لكنه في (روضة الطالبين) يزيد هذا المعنى ايضاحاً فيقول :

« فأفعال العباد مضافة الى الله تعالى خلقاً وايجاداً ، والى العبد كسباً ليُثاب على الطاعة ويعاقب على المعصية . فحين يتعلق العبد بشيء ما يوجده الاقتدار الالهي ، وهذا يسمى كسباً . هذا مذهب اهل السنّة . فقدرة العبد عند مباشرة العمل لا قبله . فحينما يباشر العمل يخلق الله اقتداراً عند مباشرته فيسمى كسباً . فمَن نسب المشيئة والكسب الى نفسه فهو قدري ، ومن نفاهما عن نفسه فهو جبري ، ومن نسب المشيئة الى الله تعالى والكسب الى العبد فهو سنّي صوفي رشيد » [2] .

ولزيادة الايضاح يضرب الغزالي المثل التالي :

« واعلم ان الافعال قسمان : احدهما ما يقع من العبد ، وهو الكسب المنسوب اليه ، ولهذا أنزلت الكتب وأرسلت الرسل ... والثاني ما يقع على العبد جزاءً ، وهو ما بيد الله تعالى ... ومثال ذلك قطع الجلاد يد السارق: يصح ان يقال القاطع هو الجلاد لأنه كاسب ، ويصح ان يقال ان الله تعالى هو القاطع بيد الجلاد لانه تعالى هو المجازي للمقطوع لما بدا منه ، ويصح ان

١ – نفس المصدر والصفحة .

٢ – الغزالي : روضة الطالبين ، الفصل الاول من المقدمة .

يقال ان السارق هو القاطع ليده لانه المبتدىء لما جناه ، فلا يقع عليه الا ببعض ما كسبت يداه . فيكون الفعل الواحد من الرب تعالى جزاء ومن المقطوع ابتداء ومن القاطع كسباً »[1] .

فقدرة الله مستقلة بالخلق ولا مدخل لها في الكسب ، وقدرة العبد مستقلة بالكسب ولا مدخل لها في الخلق . فلئن كان الانسان غير خالق لأفعاله فانه كاسب لها بيده وتقع تبعتها عليه اخلاقياً ما دام قد عزم عليها وأرادها ، وحسبه مسؤولية انه قصدها وكان الأداة المنفذة لها .

●

وفي نص جميل رائع من (الاحياء) يناقش الغزالي هذه المسألة ليبين لنا ألا فاعل الا الله وان كل موجود فالمنفرد بابداعه واختراعه انما هو الله ، وما سواه مسخرون لا استقلال لهم بتحريك ذرة في ملكوت السموات والارض . ومع ذلك لا يجرد الغزالي الانسان من عنصر الكسب .

وهو يضرب لذلك مثلاً بانسان عمد الى ورقة كانت بيضاء قبل قليل ثم اسودت أجزاء منها بالكتابة ، فسألها : لم سودت وجهك ؟ فقالت : ما أنصفتني في هذه المقالة ، فاني ما سودت وجهي بنفسي ، ولكن سل الحبر فانه كان مجموعاً في المحبرة التي هي مستقره ووطنه ، فسافر عن الوطن ونزل بساحة وجهي ظلماً وعدواناً .

فسأل الحبر عن ذلك فقال : ما انصفتني ، فاني كنت في المحبرة وادعاً ساكناً على ان لا أبرح منها ، فاعتدى عليّ القلم بطمعه الفاسد واختطفني من وطني وأجلاني عن بلادي وفرق جمعي وبددني كما ترى على ساحة بيضاء ، فالسؤال عليه لا عليّ .

ثم سأل القلم عن السبب في ظلمه وعدوانه واخراج الحبر من اوطانه . فقال : سل اليد والاصابع ، فاني كنت قصباً نابتاً على شط الأنهار

---

1 — المصدر السابق ، الباب الخامس ، الفصل السابع .

متنزهاً بين خضرة الأشجار فجاءتني اليد بسكين فنحتت عني قشري ومزقت عني ثيابي واقتلعتني من اصلي ، ثم برتني وشقّت رأسي ، ثم غمستني في سواد الحبر ، وهي تستخدمني وتمشيني على قمة رأسي . فتنحّ عني وسل من قهرني .

ثم سأل اليد عن ظلمها وعدوانها على القلم واستخدامها له . فقالت اليد : ما أنا الا لحم وعظم ودم ؛ وهل رأيت لحماً يظلم او جسما يتحرك بنفسه ؟ وانما أنا مركب مسخّر ركبني فارس يقال له القدرة والعزة ، فهي التي ترددني وتجول بي في نواحي الارض . أما ترى المدر والحجر والشجر لا يتعدى شيء منها مكانه ولا يتحرك بنفسه إذ لم يركبه مثلُ هذا الفارس القوي القاهر ؟ أما ترى ايدي الموتى تساويني في صورة اللحم والعظم والدم ، ثم لا معاملة بينها وبين القلم ؟ فأنا ايضاً من حيث انا لا معاملة بيني وبين القلم . فسل القدرة عن شأني ، فاني مركب ازعجني من ركبني .

ثم سأل القدرة عن شأنها في استعمالها اليد وكثرة استخدامها وترديدها . فقالت : دع عنك لومي ومعاتبتي ، فكم من لائم ملوم ! وكم من ملوم لا ذنب له ! وكيف يخفى عليك امري ؟ وكيف ظننت اني ظلمت اليد لما ركبتها ؟ فقد كنت لها راكبة قبل التحريك ومع ذلك ما كنت أحركها ، بل كنت نائمة ساكنة نوماً ظن الظانون بي اني ميتة او معدومة لأني ما كنت أتحرك ولا أحرك . وبقيت كذلك حتى جاءني موكل ازعجني وأرهقني الى ما تراه مني ، فكانت لي قوة على مساعدته ولم تكن لي قوة على مخالفته ، وهذا الموكل يسمى الارادة . ولا أعرفه إلا باسمه . فأزعجني هجومه وصياله في غمرة النوم وأرهقني الى ما كان لي مندوحة عنه .

ثم سأل الارادة : ما الذي جرأك على هذه القدرة الساكنة المطمئنة حتى صرفتها الى التحريك وارهقتها اليه ارهاقاً لم تجد عنه مخلصاً ولا

مناصاً . فقالت الارادة لا تعجل عليّ ، فلعل لنا عذراً وأنت تلوم ، فاني ما انتهضت بنفسي ولكن أنهضت ، وما انبعثت ولكنني بُعثت بحكم قاهر وأمر جازم ، وقد كنت ساكنة قبل مجيئه ، ولكن ورد عليّ من حضرة القلب رسول العلم على لسان العقل بأن اصدع للأمر ، فاني مسكينة مسخرة تحت قهر العلم والعقل ، ولا ادري بأي جرم وُقفت عليه وسُخرت له وأُلزمتُ طاعته . لكنني ادري اني في دعة وسكون ما لم يرد عليّ هذا الوارد القاهر ، وهذا الحاكم العادل او الظالم . فأنا ساكنة لكن مع استشعار وانتظار لحكمه فسل العلم عن شأني ودع عني عتابك .

فأقبل على العلم والعقل والقلب مطالباً لهم ومعاتباً اياهم على استنهاض الارادة . فقال العقل : اما أنا فسراج ما اشتعلت بنفسي ولكن أُشعلت . وقال القلب : اما انا فلوح ما انبسطت بنفسي ولكن بُسطت . وقال العلم : اما انا فنقش نُقشت في بياض لوح القلب عندما أشرق سراج العقل . وما انخططت بنفسي ، فكم كان هذا اللوح قبلي خالياً عني . فسل القلم لأن الخط لا يكون الا بالقلم .

فعند ذلك اضطرب السائل ولم يقنعه جواب وقال قد طال تعبي في هذا الطريق وكثرت منازلي ، ولا يزل يحيلني من طمعت به في معرفة هذا الامر منه على غيره . ولكنني كنت أطيب نفساً بكثرة التردد لما كنت أسمع كلاماً مقبولاً في الفؤاد وعذراً ظاهراً في دفع السؤال .

وقال لليد والقلم والعلم والارادة والقدرة وما بعدها : اقبلوا عذري ، فاني كنت غريباً حديث العهد بالدخول في هذه البلاد . ولكل داخل دهشة . فما كان انكاري عليكم الا عن قصور وجهل . والآن قد صح عندي عذركم وانكشف لي ان المنفرد بالملك والملكوت والعزة والجبروت هو الواحد القهار . فما انتم الا مسخرون تحت قهره وقدرته مرددون في قبضته . وهو الاول والآخر والظاهر والباطن ولا تناقض في الامر :

فهو الاول بالاضافة الى الموجودات ، اذ صدر منه الكل على ترتيبه واحداً بعد واحد ؛

وهو الآخر بالاضافة الى سير السائرين اليه ، فانهم لا يزالون مترقّين من منزل الى منزل الى ان يقع الانتهاء الى تلك الحضرة ، فيكون ذلك آخر السفر . فهو آخر في المشاهدة اول في الوجود ؛

وهو باطن بالاضافة الى العاكفين في عالم الشهادة الطالبين لادراكه بالحواس الخمس ؛

وهو ظاهر بالاضافة الى من يطلبه في السراج الذي اشتعل في قلبه بالبصيرة الباطنة النافذة في عالم الملكوت .

فله الأمر من قبل ومن بعد وهو الفاعل باطلاق . فالقلم والحبر والدواة والشمس والقمر والنجوم والمطر والغيم والأرض وكل حيوان وجماد مسخرات في قبضة القدرة كتسخير القلم في يد الكاتب ... هكذا كان توحيد السالكين وهذا مقتضى عقيدتهم . فلا فاعل الا الله وهو على كل شيء قدير .

فإن قلت : فهذا جبر محض ، والجبر يناقض الاختيار ، ردّ الغزالي في كلام طويل ان الانسان مجبور ومختار في آن واحد . ومعنى كونه مجبوراً ان جميع ما يصدر عنه حاصل فيه من غيره لا منه ، ومعنى كونه مختاراً انه محل لارادة حدثت فيه جبراً بعد اقتناع العقل بضرورة الفعل ، اذ الارادة تتبع العلم الذي يحكم بأن الشيء موافق لك ، فلا جرم ان تنبعث الارادة بالعلم والقدرةُ بالارادة ويحصل الفعل منك بعد ذلك . فأنت اذن مجبور على الاختيار . وبعبارة اخرى ان فعل النار في الاحراق مثلاً جبر محض ، وفعل الله تعالى فعل محض ، وفعل الانسان في منزلة بين المنزلتين . فطلب اهلُ الحق لهذا عبارة ثالثة فسمّوه كسباً . فالكسب ليس مناقضاً للجبر ولا للاختيار .

---

١ — الاحياء جـ ٤ ، ص ٢٠٢ - ٢١٢ .

فإن قلت : فكيف الجمع بين التوحيد والشرع ، إذ معنى التوحيد ان لا فاعل إلا الله ، ومعنى الشرع اثبات الافعال للعباد ؟ أجاب الغزالي بأن للفاعل معنيين : فكما يقال قتل الأمير فلاناً ويقال قتله الجلاد ، ولكن الأمير هنا قاتل بمعنى ، والجلاد قاتل بمعنى آخر ، فكذلك العبد فاعل بمعنى والله عز وجل فاعل بمعنى آخر . فمعنى كون الله تعالى فاعلاً انه المخترع الموجد ، ومعنى كون العبد فاعلاً انه المحل الذي خلق فيه القدرة بعد أن خلق فيه الارادة بعد ان خلق فيه العلم . فارتبطت القدرة بالارادة ، والحركة بالقدرة ارتباط الشرط بالمشروط ، وارتبط ذلك كله بقدرة الله تعالى ارتباط المعلول بالعلة وارتباط المخترع بالمخترِع . ولأجل توافق ذلك وتطابقه نسب الله تعالى الافعال في القرآن مرة الى الملائكة ومرة الى العباد ، ونسبها بعينها مرة أخرى الى نفسه . فإذن لا حق الا الحي القيوم القائم بذاته ، وكل ما سواه فقائم بقدرته . فانما اسم الفاعل له بالحقيقة ولغيره بالمجاز [1] .

جـ . — **مشكلة الصلاح والأصلح** . — والغزالي ينفي عن الله رعاية الصلاح والأصلح . ويظهر ذلك بصورة خاصة في الأصلين الرابع والسابع من الأصول العشرة التي أتينا على خمسة منها .

الاصل الرابع . — ان الله تعالى متفضل بالخلق والاختراع ، ومتطول بتكليف العباد ، ولم يكن الخلق والتكليف واجباً عليه . وبذلك يرد الغزالي على المعتزلة التي توجب ذلك على الله لما فيه من مصلحة للعباد . فالله في نظر الغزالي هو الموجب والآمر والناهي ، فلا يجوز ان يتعرض لايجاب او للزوم او خطاب . وقول المعتزلة « يجب لمصلحة عباده » كلام فاسد . فإنه إذا لم يتضرر بترك مصلحة العباد لم يكن للوجوب في حقه معنى . ثم ان مصلحة العباد إنما تكون في أن يخلقهم في الجنة . اما ان يخلقهم في دار البلايا ويعرّضهم للخطايا ثم يعاقبهم على ما قدمت أيديهم

---

١ — الاحياء ، جـ ٤ ، صفحة ٢٠٢ - ٢١٢ .

فما في ذلك غبطة عند ذوي الألباب [1] .

الأصل السابع . — انه تعالى يفعل بعباده ما يشاء ، فلا يجب عليه رعاية الأصلح لهم ، اذ لا يجب عليه سبحانه شيء ، بل لا يُعقل في حقه الوجوب : فإنه لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون . وهنا يفرض الغزالي مناظرة في الآخرة بين صبي وبين بالغ ماتا مسلمين ، فان الله سبحانه يزيد في درجات البالغ ويفضله على الصبي لانه تعب بالإيمان والقيام على الطاعات بعد البلوغ ، وهذا واجب على الله عند المعتزلي . فلو قال الصبي : « يا رب لمَ رفعت منزلته عليّ ؟ » فيقول الله : « لأنه بلغ واجتهد في الطاعات » . فيقول الصبي . « انت امتّني صبياً ، فلو ادمت عليّ حياتي حتى اصل الى سن البلوغ لاجتهدت في طاعتك ، ولكنك عدلت عن العدل ، فتفضلت عليه بطول العمر دوني فلم فضّلته ؟ » فيقول الله تعالى : « لأني علمت انك لو بلغت لاشركت او عصيت ، فكان الاصلح لك الموت في الصبا » . هذا عذر المعتزلي عن الله عز وجل . وهنا ينادي الكفار في دركات الجحيم قائلين : « يا رب ! هلا أمتّنا في الصبا فأرحتنا من العذاب المقيم ! أفما علمت ان ذلك اصلح لنا ؟ فانّا رضينا بما دون منزلة الصبي المسلم » . فماذا يجاب عن ذلك ؟ وهل يجب عند هذا إلا القطع بأن الأمور الإلهية تتعالى بحكم الجلال عن ان توزن بميزان اهل الاعتزال ؟

فان قيل : « اذا قدر على رعاية الأصلح للعباد ثم سلط عليهم اسباب العذاب كان ذلك قبيحاً لا يليق بالحكمة » . أجاب الغزالي بأن « القبيح هو ما لا يوافق الغرض ، حتى انه قد يكون الشيء قبيحاً عند شخص حسناً عند غيره اذا وافق غرض احدهما دون الآخر ، حتى يستقبح قتلَ الشخص اولياؤه ويستحسنه اعداؤه . فان أريد بالقبيح ما لا يوافق غرض الباري سبحانه فهو محال ، اذ لا غرض له ، فلا يُتصور منه

---

[1] — المصدر السابق ص ٩٦ - ٩٧ .

قبيح ، كما لا يُتصور منه ظلم ، اذ لا يُتصور منه التصرف في ملك الغير[١] » . وان أريد بالقبيح ما لا يوافق غرض الغير فلم قلتم انه يستحيل على الله فعل ما لا يوافق الغير ؟ وهل هذا الا مجرد تشهّي يشهد بخلافه ما قد فرضناه من اعتراض اهل النار على الله لانه لم يخترمهم في الصبا ؟ ثم ان الحكيم معناه العالم بحقائق الاشياء القادر على فعلها على وفق ارادته هو ، وليس في هذا ما يوجب رعاية الأصلح . ان الحكيم منا إنما يراعي الأصلح نظراً لنفسه ليستفيد به في الدنيا ثناء وفي الآخرة ثواباً او ليدفع به عن نفسه آفةً ، وكل ذلك على الله سبحانه وتعالى محـال[٢] .

وهكذا فلا يجب على الله رعاية الأصلح لعباده ، خلافاً لمقالة المعتزلة الذين يرون هذا الرأي دون تحقيق ، لكنهم « اذا طولبوا بتحقيقه لم يرجعوا الى شيء الا انه رأي استحسنوه بعقولهم من مقايسة الخالق على الخلق وتشبيه حكمته بحكمتهم . ومستحسنات العقول هي الرأي الذي لا ارى التعويل عليه ... [إذْ] لو كان الأصلح واجباً على الله لفعله . ومعلوم انه لم يفعله ، فدلّ انه غير واجب ، فانه لا يُترك الواجب . فان قيل : سلمنا انه لو كان واجباً لفعله ولكن لا نسلم انه لم يفعل . فأقول : لو فعل الاصلح لعباده لخلقهم في الجنة وتركهم فيها ، فان ذلك أصلح لهم . ومعلوم انه لم يفعل ذلك ، فدل انه لم يفعل الأصلح ... »[٣] .

هذا هو الغزالي المسلم الأشعري يحارب المعتزلة وينافح عن السُّنة بلا كلل ولا ملل ، ليجعل كلمة الله هي العليا وكلمة المبتدعة والمنحرفين والزائفين عن الحق هي السفلى ، ولا يدخر في ذلك سنداً من معقول او منقول .

---

١ — المصدر السابق ص ٩٧ .
٢ — المصدر السابق ص ٩٧ .
٣ — القسطاس المستقيم ، ص ٩٤

الغزالي واهم مشكلات الفلسفة

ما زال الغزالي يُكبُّ على كتب الفلسفة ، يدرسها ويتفقد غوائلها ويسبر أغوارها من غير استعانة بأستاذ ، حتى اطّلع على منتهى علوم الفلاسفة ووقف على ما في اقاويلهم « من خداع وتلبيس وتحقيق وتخييل »[1] . لقد ادرك بعد عناء كبير « ان خبطهم طويل ، ونزاعهم كثير ، وآراءهم منتشرة ، وطرقهم متباعدة متدابرة » وهذا « مقدمهم الذي هو الفيلسوف المطلق والمعلم الاول ، فانه رتب علومهم وهذبها بزعمهم ، وحذف الحشو من آرائهم ، وانتقى ما هو الاقرب الى اصول أهوائهم ، وهو رسطاليس ، وقد ردَّ على كل من قبله »[2] « رداً لم يقصر فيه حتى تبرأ عن جميعهم ، الا انه استبقى ايضاً من رذائل كفرهم وبدعتهم بقايا لم يوفق للنزوع عنها ، فوجب تكفيرهم وتكفير شيعتهم من المتفلسفة الاسلاميين كابن سينا والفارابي وغيرهما ، على انه لم يقم بنقل علم ارسطاليس احد من متفلسفة الاسلاميين كقيام هذين الرجلين ، وما نقله غيرهما ليس يخلو عن تخبيط وتخليط »[3] .

فلا تثبت ولا اتقان لمذهبهم « وانهم يحكمون بظن وتخمين ، من غير تحقيق ويقين ، ويستدلون على صدق علومهم الإلهية بظهور العلوم الحسابية والمنطقية ، ويستدرجون به ضعفاء العقول ، ولو كانت علومهم الإلهية متقنة البراهين ، نقية عن التخمين كعلومهم الحسابية لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابية »[4] .

وقد اعترض الغزالي عليهم في عشرين مسألة وجدها مخالفة للدين ، منها ثلاث مسائل ينبغي في رأيه تكفيرهم فيها وسبعة عشر مسألة توجب

---

١ — المنقذ ، ص ٧٢ .
٢ — التهافت ، ص ٦٢ .
٣ — المنقذ ، ص ٧٤ - ٧٥ .
٤ — التهافت ، ص ٦٢ - ٦٣ .

تبديعهم . ولا يمكننا بالطبع ان نأتي هنا على تفصيل جميع هذه المسائل بل سنجتزيء بنموذج واحد من مسائل التكفير ونموذجين اثنين من مسائل التبديع . فمن المسائل التي اوجب تكفيرهم فيها سنكتفي بمسألة قدم العالم فانها أهمها ، كما سنكتفي من المسائل السبع عشرة الباقية بمسألة السببية واستحالة خرق العادات ، ومسألة روحانية النفس .

مسألة قدم العالم . – ان مسألة قدم العالم محل نزاع بين الفلاسفة والغزالي . وهو في (التهافت) يصور لنا هذا النزاع بعد أن يبدأ بعرض رأي الفلاسفة . ولهذا سنسلك مسلكه فنعرض لرأي الفلاسفة ثم نُعقب عليه بمناقشة الغزالي له . وكذلك سنفعل في المسألتين الباقيتين . وسيكون « التهافت » عمدتنا في مناقشة هذه المسائل ، لكن ذلك لا يمنع ان نستشهد بكتب اخرى للغزالي اذا كان ذلك ضرورياً .

اختلف الفلاسفة كثيراً في قدم العالم . فالذي استقر عليه رأي جماهيرهم المتقدمين والمتأخرين ، القول بقدمه وانه لم يزل موجوداً مع الله ، معلولاً له ، ومساوقاً له ، وغير متأخر عنه بالزمان ، مساوقة المعلول للعلة ، ومساوقة النور للشمس ، وان تقدم الباري عليه كتقدم العلة على المعلول ، وهو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان .

ولهم على ذلك أدلة عدة نورد منها ثلاثة أدلة وردّ الغزالي عليها . وهي : دليل العلة القديمة ، ودليل الزمان ، ودليل الامكان .

اولا – **دليل العلة القديمة .** – يستحيل صدور حادث من قديم ، فلا يصدر عن القديم الا القديم : لأنّا اذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلاً فانما لم يكن للوجود مرجّح ، بل كان وجود العالم ممكناً امكاناً صرفاً . فاذا حدث بعد ذلك لم يخلُ : اما ان يتجدد مرجح او لم يتجدد ، فإن لم يتجدد مرجح بقي العالم على الامكان الصرف كما كان قبل ذلك . وان تجدّد مرجح فَمَنْ محدث ذلك المرجح ؟ ولمَ حدث الآن ولم يحدث من قبل ؟

وبالجملة فأحوال القديم اذا كانت متشابهة فإما الا يوجد عنه شيء قط ، وإما ان يوجد على الدوام . فأما ان يتميز حال الترك عن حال الشروع فهو محال .

وتحقيقه ان يقال لِمَ لَمْ يحدث العالم قبل حدوثه ؟ لا يمكن ان يكون ذلك لعجز في الباري عن الإحداث او لاستحالة الحدوث ، فان ذلك يؤدي الى ان ينقلب القديم (اي الله) من العجز الى القدرة ، والعالم من الاستحالة الى الامكان ، وكلاهما محال .

ولا يمكن ان يقال أيضاً لم يكن قبله غرض ثم تجدد غرض ، ولا يمكن ان يُحال على فقد آلة ثم على وجودها ، أو على تجدد طبيعة أو وقت او حدوث ارادة لم تكن ، لأن هذا كله محال ، اذ انه يؤدي الى القول بتغير القديم وانقلابه من حال الى حال ، وبكونه محلاً للحوادث ، وهو محال . واذا صح هذا لزم ان الباري لم يتغير وان العالم لم يحدث وبالتالي انه قديم لا محالة [1] .

والغزالي لا يوافق الفلاسفة على اصل دليلهم ، بل يخالفهم اشد المخالفة . انه يرى ان من الممكن صدور حادث عن قديم دون ان يكون في هذا طعن في قدرة الباري او ان يكون الباري محلا للحوادث . وهو يعترض على اصل دليلهم من وجهين :

الاعتراض الاول على دليل الفلاسفة . – يرى الغزالي ان صدور الحادث عن القديم ليس مستحيلا ولا يفترض تجدد مرجح ، كما انه لا يفترض في الباري قدرة بعد عجز ، ولا تجدد غرض لم يكن ، ولا وجدان آلة بعد فقدان ، ولا حدوث ارادة لم تكن من قبل ، اذ ما الذي يمنع ان يكون العالم قد حدث بارادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه ، وان يستمر العدم الى الغاية التي استمر اليها ، وان يبتدىء الوجود من حيث ابتدأ ، وان الوجود قبله لم يكن مراداً فلم يحدث لذلك ، وانه

---

١ – الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، ص ٧٦ – ٧٧ .

في وقته الذي حدث فيه مراد بالارادة القديمة فحدث لذلك ؟ ولا يطعن في هذا كون الاوقات متساوية في جواز تعلق الارادة بها . فان سأل سائل : لماذا اختارت الارادة وقتاً دون وقت ؟ اجابه الغزالي بان الارادة صفة من شأنها تميز الشيء عن مثله ، ولولا أن هذا شأنها لوقع الاكتفاء بالقدرة . ولكن لما تساوت نسبة القدرة الى الضدين ، ولم يكن بد من من مخصّص يخصص الشيء عن مثله ، قيل : للقديم — وراء القدرة صفة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله . ولا معنى للسؤال في تخصيصها لان هذا شأنها . فقول القائل : لم اختصت الارادة بأحد المثلين ؟ كقول القائل : لم اقتضى العلم الاحاطة بالمعلوم على ما هو به ؟ فيقال لأن العلم عبارة عن صفة هذا شأنها . فكذا الارادة عبارة عن صفة هذا شأنها ، بل ذاتها تمييز الشيء عن مثله[1] .

فإن قيل : إن هذا غير معقول ، إذ لا يتصور ان تميز الإرادة شيئاً عن مثله إلا بسبب من الأسباب اما خفي واما جلي .

أجاب الغزالي : هل عرفتم ذلك ضرورةً ام نظراً ؟ ولا يمكن دعوى واحد منهما . وتمثيلكم بإرادتنا مقايسة فاسدة تضاهي المقايسة بالعلم . فكما ان علم الله يفارق علمنا في امور كثيرة ، كذلك لا تبعد المفارقة في الإرادة ايضاً . فالإرادة موضوعة في اللغة لتعيين ما فيه غرض ، ولا غرض في حق الله ، وإنما المقصود المعنى دون اللفظ . على انه ، في حقنا ، لا نسلم ان إرادتنا لا تخصص المثل عن مثله . فقد يكون امران يتساويان بالنسبة الينا ، ثم نفعل احدهما دون الآخر ، وانكار هذا حماقة . فانّا نفرض تمرتين متساويتين بين يدي المتشوّف اليها ، العاجز عن تناولها جميعاً ، فإنه يأخذ احداهما لا محالة بصفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله . فإذن لا بدّ لكل ناظر — شاهداً كان او غائباً — في تحقيق الفعل الاختياري من اثبات

---

١ — التهافت صفحة ٨٠ و٨٧ — ٨٨ .

صفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله[1] .

بل لقد حاول الغزالي ان يبين ان الفلاسفة لم يستغنوا عن تخصيص الشيء عن مثله . فإن العالم وجد عن السبب الموجِب له على هيئات مخصوصة كان من الممكن ان يوجد على نقائضها ، فلم اختص ببعض الوجوه دون البعض الآخر ؟

ويفرض الغزالي على اصلهم تخصيصاً في موضعين لا يمكن ان يُقدّر فيها اختلاف : احدهما اختلاف جهة الحركة ، والآخر تعيين موضع القطب .

أما القطب فبيانه ان السماء كرة متحركة على قطبين كأنهما ثابتان هما القطب الشمالي والقطب الجنوبي . وما من نقطتين متقابلتين من النقط التي لا نهاية لها عندهم إلا ويُتصور ان تكونا هما القطبين ، فلم تعينت نقطتا الشمال والجنوب للقطبية والثبات ؟ وما الذي ميز محل القطب عن غيره حتى تعين ليكون قطباً دون سائر الاجزاء والنقط ، وجميع النقط متماثلة ، وجميع اجزاء الكرة متساوية[2] ؟

وأما اختلاف جهة الحركة فإن حركة الإفلاك لها جهة معينة دون غيرها ، بعضها من المشرق الى المغرب وبعضها بالعكس ، مع تساوي الجهات فما سبب تعينها مع تساوي الجهات وإمكان حركة كل فلك على عكس ما هو عليه ؟ ولم تميزت جهة عن جهة تماثلها ؟

والخلاصة ان العالم إنما وجد حيث وجد ، وعلى الوصف الذي وجد ، وفي المكان الذي وجد ، وفي الوقت الذي وجد ، بالإرادة القديمة[3] .

ويتفرع على دليل الفلاسفة الاول اعتراض فحواه انه يستحيل تأخر وجود العالم عن وجود علته . وهذا الاعتراض يقوم على اساس ما يجب من تلازم وتقابل بين العلة ومعلولها . فإذا وُجد المريد بجميع شرائطه ،

---

١ — التهافت صفحة ٨٩ — ٩٠.

٢ — التهافت صفحة ٩٠ — ٩١ .

٣ — التهافت صفحة ٩٢ .

وكان قديماً وارادته قديمة ، وجب صدور معلوله عنه من غير تأخر ، فكان قديماً مثله . والتأخر مستحيل كإستحالة وجود حادث لا محدث له .

وتحقيقه ان يقال : ان الحادث موجَب ومسبّب ، وكما يستحيل حادث بغير سبب وموجب ، يستحيل وجود موجَب قد تمّ بشرائط ايجابه وأركانه وأسبابه ، حتى لم يبقَ شيء منتظر البته ، ثم يتأخر الموجَب ، بل وجود الموجَب عند تحقق الموجِب بتمام شروطه ضروري وتأخره محال ، كاستحالة وجود الحادث الموجب بلا موجب[1] .

فقبل وجود العالم كان المريد موجوداً ، والإرادة موجودة ، ونسبتها الى المراد موجودة ، ولم يتجدد مريد ولم تُجدد ارادة ، ولا تجدد للارادة نسبة لم تكن ، فإن كل ذلك تغير ، فكيف تجدد المراد ، وما المانع من التجدد قبل ذلك ؟ وحال التجدد لم يتميز عن الحال السابق في شيء من الاشياء وأمر من الأمور وحال من الاحوال ونسبة من النسب ، بل الامور كما كانت بعينها ، ثم لم يكن يوجد المراد ، وبقيت بعينها كما كانت ، فوجد المراد ، ما هذا إلا غاية الاحالة[2] .

ويرد الغزالي على ذلك بأن يُمحص الفكرة الاساسية في هذا الاعتراض وهي القول باستحالة ارادة قديمة متعلقة بإحداث شيء . فيسأل الفلاسفة : هل عرفتم ذلك بضرورة العقل او بالنظر والاستدلال ؟ فإن عرفتموه بالنظر والاستدلال فأين برهانكم عليه ، وكيف لم تظهروه ، وإن ادعيتم معرفة ذلك ضرورةً فكيف لم يشارككم في معرفته مخالفوكم ، والفرقة المعتقدة لحدوث العالم بارادة قديمة لا يحصرها بلد ولا يحصيها عدد ؟ فلو عرفتموه بضرورة العقل لما شك فيه انسان . فلا بدّ من إقامة برهان على شرط المنطق يدل على استحالة ذلك ، إذ ليس في جميع ما ذكرتموه إلا الاستبعاد والتمثيل بعزمنا وارادتنا ، وهو فاسد ، فلا تضاهي الارادة

---

١ - التهافت صفحة ٨١ .

٢ - التهافت صفحة ٨٢ .

القديمة القصود الحادثة ، وأما الاستبعاد المجرّد فلا يكفي من غير برهان[1] .

فإن قيل : نحن بضرورة العقل نعلم انه لا يتصور موجب بتمام شروطه من غير موجَب ، ومُجوّز ذلك مكابر لضرورة العقل .

أجاب الغزالي بأن قدم العالم محال ، لأنه يؤدي الى إثبات دورات للفلك لا نهاية لأعدادها ولا حصر لآحادها مع ان لها سدساً وربعاً ونصفاً . فإن فلك الشمس يدور في سنة ، وفلك زحل في ثلاثين سنة ، فتكون ادوار زحل ثُلث عُشر ادوار الشمس . وأدوار المشتري نصف سُدس ادوار الشمس ، فإنه يدور في اثني عشرة سنة . ثم كما انه لا نهاية لأعداد دورات زحل ، لا نهاية لإعداد دورات الشمس ، مع انه ثُلث عُشره . بل لا نهاية لا دوار فلك الكواكب الذي يدور في ستة وثلاثين الف سنة مرة واحدة ، كما لا نهاية للحركة المشرقية التي للشمس في اليوم والليل مرة[2] . فكيف يكون شيء لا نهاية لإعداده ويكون له سُدس ونصف وربع ، او كيف يمكن وجود نسب بين اشياء لا نهاية لها ، فالنسب لا توجد الا بين المتناهيات .

ويحاول الغزالي بعد ذلك ان يلزم الفلاسفة ان عدد هذه الدورات ليس شفعاً ولا وتراً . ذلك بأن عدد هذه الدورات إما ان يكون شفعاً او وتراً ، او كليهما معاً ، او لا شفع ولا وتر . فإن قلتم : شفع ووتر جميعاً او لا شفع ولا وتر ، فيُعلم بطلانه ضرورةً ، وإن قلتم شفع فالشفْعُ يصير وتراً بواحد ، فكيف اعوز ما لا نهاية له واحد ؟ وإن قلتم : وتر ، فالوتر يصير بواحد شفعاً ، فكيف اعوزه ذلك الواحد الذي به يصير شفعاً ؟ فيلزمكم القول بأنه ليس بشفع ولا وتر[3] . وهو باطل ضرورةً ، فحركات الافلاك إذن متناهية ، والعالم حادث .

---

١ — التهافت صفحة ٨٤ .

٢ — التهافت صفحة ٨٥ .

٣ — التهافت صفحة ٨٥ .

الاعتراض الثاني على دليل العلة القديمة للفلاسفة : على ان الغزالي قد ألزم الفلاسفة القول بصدور الحادث عن القديم بدليل منطقي محكم ، هو ان يقال لهم : استبعدتم حدوث حادث من قديم ، ولا بدّ لكم من الاعتراف به : فإن في العالم حوادث ولها اسباب ، فإذا استندت الحوادث الى الحوادث الى غير نهاية فهو محال ، وليس ذلك معتقد عاقل . ولو كان ذلك ممكناً لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع واثبات واجب وجود هو مستند الممكنات . واذا كانت الحوادث لها طرف ينتهي اليه تسلسلها ، فيكون ذلك الطرف هو القديم . فلا بدّ اذن على اصلكم من تجويز صدور حادث من قديم [1] .

فإن قيل : ان الحركة الدورية الدائمة التي هي مستند الحوادث كلها قديمة ابدية . أما ما ينتج عنها من كيفيات وصور سواء في عالم ما فوق فلك القمر او في مقعّر فلك القمر ، فهي حادثة . وليست العبرة في هذه الحوادث ، لأن المواد القابلة للصور والأعراض والكيفيات ليس شيء منها حادثاً ، وكلها تنتهي مبادىء اسبابها الى الحركة السماوية الدورية . واذن لا يصدر الحادث من قديم الا بواسطة هذه الحركة الدورية الأبدية الثابتة [2] .

أجاب الغزالي : ان هذا التطويل لا يغني ، فالحركة الدورية التي هي المستند اما ان تكون حادثة او قديمة . فإن كانت قديمة فكيف صارت مبدأ لأول الحوادث وكيف أمكن صدور الحادث عن القديم ، وان كانت حادثة افتقرت الى حادث آخر ، فإن تَسَلْسَلَ الأمرُ واستندت الحوادث الى الحوادث الى غير نهاية ، فهو محال كما قدمنا . فلا بدّ للحوادث اذن ان تنتهي الى محدث قديم هو واجب الوجود ومستند الممكنات جميعاً [3] .

فرغنا الآن من دليل العلة القديمة وردّ الغزالي عليه فلنأخذ في بيان دليلهم الثاني وردّ الغزالي عليهم ايضاً .

---

١ – التهافت صفحة ٩٣ .
٢ – التهافت صفحة ٩٣ — ٩٤ .
٣ – التهافت صفحة ٩٤ .

ثانياً – دليل الزمان . يقول الفلاسفة : اذا كان الله خالقاً لهذا العالم ، اما ان يتقدم عليه بالذات لا بالزمان كتقدم الواحد على الاثنين وكتقدم العلة على المعلول ، واما ان يتقدم عليه لا بالذات بل بالزمان .

فإن كان الاول لزم ان يكونا حادثين معاً او قديمين معاً ، واستحال ان يكون احدهما قديماً والآخر حادثاً . وذلك كتقدم حركة الشخص على حركة الظل التابع له ، وكحركة اليد مع حركة الخاتم ، فالتقدم هنا بالذات والرتبة فقط لا بالزمان ، لأن الحركتين هنا متساويتان في الزمان أي حاصلتان معاً في وقت واحد . واذ لا سبيل الى القول بحدوث العلة الخالقة فقد وجب القول بقدم معلولها وهو العالم .

وان كان الثاني لزم ان يكون الباري وحده قديماً والعالم حادثاً . ولكن هذا يفترض مدة انقضت قبل وجود العالم ، والمدة تفترض الحركة ، والحركة تفترض وجود العالم ، فيكون العالم موجوداً قبل ان يوجد ، وهذا خلف . وبعبارة اخرى اذا انقضى زمان قبل حدوث العالم لا نهاية له ، فمعنى ذلك ان العالم مسبوق بزمان كان العالم فيه معدوماً ، وهذا الزمان مسبوق بزمان آخر ، والزمان قبله مسبوق بزمان آخر ايضاً . وهكذا الى غير نهاية . فاذن قبل الزمان زمان لا نهاية له ، وهو متناقض ، ولأجله يستحيل القول بحدوث الزمان . فالزمان اذن قديم . بيد ان التسليم بقدم الزمان يؤدي الى التسليم بقدم الحركة (لأن الزمان هو قدر هذه الحركة) وهذا يستتبع التسليم بقدم المتحرك الذي يدوم الزمان بدوام حركته . واذ كان هذا المتحرك هو العالم فقد ثبت قدم العالم [٢] .

ويرد الغزالي على هذا بأن صدور الحادث عن القديم ليس مستحيلاً في حق الله ، سواء كان هذا الحادث العالم او الزمان او الحركة . والحقيقة ان الزمان حادث ومخلوق ، وليس قبله زمان أصلاً . ومعنى

---

١ – التهافت صفحة ٩٠٦ .

تقدم الله على العالم والزمان انه سبحانه كان ولا عالَمَ معه ، ثم كان ومعه العالَم . وبهذا يكون معنى تقدم الباري على العالم انفراده بالوجود دونه . وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث مع الله في القدم . واذا كان الوهم يصور لنا ان هناك زماناً انقضى بين وجود الباري وعدم العالم من جهة ، وبين وجود الباري ووجود العالم معاً من جهة اخرى ، فلا يخلو ذلك ان يكون من الأغاليط ، فلا التفات الى أغاليط الأوهام . فالوهم يعجز عن تصور مبتدأ إلا مع تقدير « قبل » له ، وذلك « القبل » الذي لا ينفك الوهم عنه ، نظن انه شيء محقق موجود هو الزمان [1] .

ويعتمد الغزالي في نفيه وجود الزمان قبل وجود العالم على مقابلة الزمان بالمكان لإثبات تناهي الزمان وعدم وجود قبل له : فشأن الوهم في هذا كشأنه في تصور تناهي الاجسام . فهو يعجز عن ان يُقدّر تناهي الاجسام فيما يلي الرأس مثلاً الا على سطح له فوق ، فيتصور ان وراء حدوث العالم مكاناً آخر يحده ، إما ملاء وإما خلاء . واذا قيل : ليس فوق سطح العالم فوق ، كاع الوهم عن الاذعان لقبوله ، كما اذا قيل : ليس قبل وجود العالم « قبل » هو وجود محقق ، نفر الوهم ايضاً عن قبوله . واذا قيل : ليس بعد العالم بُعد نفر الوهم ايضاً . فالبُعد المكاني تابع للجسم لأنه امتداد اقطار الجسم . فاذا كان الجسم متناهياً كان البُعد الذي هو تابع له متناهياً ايضاً .

وكما ان البُعد المكاني تابع للجسم فالبُعد الزماني تابع للحركة ، فانه امتداد الحركة كما ان ذلك امتداد اقطار الجسم . وكما ان قيام الدليل على تناهي اقطار الجسم مَنَعَ من إثبات بُعدٍ مكاني وراءه ، فقيام الدليل على تناهي الحركة من طرفيه يمنع من تقدير بعد زماني وراءه ، وإن ظل الوهم متشبثاً بخياله وتقديره لا يرعوي عنه ، فلا عبرة بأغاليط

---

١ — التهافت صفحة ٩٧ .

الوهم . ولا فرق بين البعد الزماني الذي تنقسم العبارة عنه – عند الاضافة – الى « قبل » و « بعد » وبين البعد المكاني الذي تنقسم العبارة عنه عند الاضافة الى فوق وتحت . فان جاز اثبات (فوق) لا فوق فوقه جاز اثبات (قبل) ليس قبله (قبل) محقق [1] ، فلا فرق بين الزمان والمكان كما قلنا ، بل هما امران اعتباريان يُخلقان بخلق الأشياء ، او هما بالأحرى اعتباران يخلقهما الله بين الصور الذهنية في عقولنا . وهذا قريب جداً مما سيقول به الفيلسوف الالماني كانط بعد الغزالي بحوالي سبعة قرون من الزمان . فقولنا الزمان والمكان تبعا لكانط صورتان قبليتان يخلقهما العقل وبالاحرى يستخرجهما من داخله ليرتب فيهما ظواهر الطبيعة .

والخلاصة ، كما قال الفلاسفة بتناهي العالم في الامتداد والذرع واحالوا وجود شيء وراءه باعتبار ان هذا الشيء من عمل الوهم ، فكذلك الغزالي يقول بتناهي العالم في الزمان ، ويحيل وجود زمان قبله ، اي قبل حدوث العالم ، باعتبار ان هذا الزمان من عمل الوهم ايضاً . فالذي يقول بتناهي المكان يلزمه ان يقول بتناهي الزمان ، اذ لا فرق بينهما كما قدمنا . وإذا كان الزمان – كالمكان – متناهياً ، كانت الحركة متناهية أيضاً (فالزمان هو قدر الحركة) وكان المتحرك (أي العالم هنا) متناهياً أيضاً في حركته ، وبالتالي فالعالم له بداية في الزمان ، فهو اذن حادث وليس قديماً .

ثالثاً : دليل الامكان . – يقول الفلاسفة ان وجود العالم كان ممكناً قبل وجوده ، والا لما امكن ان يوجد اذ يستحيل ان يكون ممتنعاً ثم يصير ممكناً . وهذا الامكان لا اول له ، اذ لو صح انه له اولاً لكان معنى ذلك انه كان غير ممكن من قبل ثم انقلب ممكناً . فإن معنى قولنا انه ممكن وجوده انه ليس محالاً وجوده . فإذا كان ممكناً وجوده

---

١ – التهافت ، ص ٩٧ – ٩٨ .

ابداً لم يكن محالاً وجوده ابداً . وإذن فإمكان العالم قديم . ويستنتج الفلاسفة من قدم الامكان قدم الممكن ، وهو العالم هنا . فاذا كان الامكان قديماً ، فالممكن على وفق الامكان ، فلا بد ان يكون هو ايضاً قديماً مثله ، وبالتالي لا اول له . فالعالم اذن قديم لا أول له[1] .

ويرد الغزالي على ذلك بأن العالم كان ممكناً قبل وجوده ، وإلاّ لما وُجد . فلا جرم ما من وقت الا ويُتصور إحداثه فيه . لكن اذا قُدّرَ موجوداً ابداً لم يكن حادثاً بل لكان واجباً ، ولما كان الواقع على وفق الامكان بل على خلافه . وهذا كقولهم في المكان وهو ان تقدير العالم اكبر مما هو ، او خلق جسم فوق العالم ممكن ، وكذا آخر فوق ذلك الآخر . وهكذا الى غير نهاية . فلا نهاية لامكان الزيادة ، ومع ذلك فوجود ملاء مطلق لا نهاية له غير ممكن . فكذلك لا نهاية لإمكان الإمكان ، ومع ذلك فوجود لا ينتهي طرفه غير ممكن ، ولو كان امكان حدوثه لا بدء له . وذلك كما يقال : الممكن جسم متناهي السطح ، ولكن مقاديره في الكبر والصغر لا تتعين الا بعد كينونته ، فكذلك الممكن الحدوث ومبادىء الوجود لا تتعين في التقدم والتأخر الا بعد حدوثها وكينونتها[2] .

واذن فلا مجال للتوحيد بين الإمكان والممكن كما فعل الفلاسفة بل لا بد ان نفرق بينها تفرقتنا بين الذهني والعيني . فالامكان معنى عقلي مجرد لا أول له ولا تعين ، وأما الممكن فحقيقة وجودية لها اول وقد تعينت في الزمان وخرجت من طور الإمكان المحض الى طور الوجود . فإذا كان الإمكان قديماً لا اول له فهذا لا يعني ان الممكن هو ايضاً قديم لا اول له ، بل لكل منهما على حدة وضعه المستقل الخاص غير المشروط بالآخر وغير المتقوم به .

---

١ — التهافت ، ص ١٠٤ .

٢ — التهافت ، ص ١٠٤ .

ب – السببية واستحالة خرق العادات . – رأينا في الباب الثاني من هذا الكتاب كيف ان مبدأ السببية كاد يكون مجهولاً عند الشعوب الشرقية بحكم تغلغل الدين في تصوراتها الكونية . فالكون خاضع لأهواء الآلهة ونزواتهم ، ومصير الانسان معلق بكلمة تخرج من أفواههم ، فيتصرفون فيها كما يشاؤون . لا يعجزهم شيء ، ولا يخالف عن أمرهم موجود .

وفضيلة اليونان انما تكمن في انهم كانوا اول شعب حدَّ من سلطة الآلهة وأخضع الكون لسلسلة من النظم والقوانين لا يمكن لاحدٍ الخروج عليها حتى للآلهة . بل ان الآلهة أنفسهم كبَّلهم اليونان بنفس القوانين التي كبَّلوا بها الأشياء حتى أماتوا فيهم كل رغبة او نزوة او هوى ، وجعلوا العقل رائدهم في كل صغيرة او كبيرة ، وذهبوا في ذلك مذهباً شططاً ، وإله أرسطو الذي لا يعلم الا ذاته ليس عنا ببعيد . فهو يمثل آخر ما وصل اليه التفكير اليوناني من التمسك بالعقل والحرص على نظام العقل .

وأغرى تفكير اليونان جميع الشعوب الناهضة فسرت اليها عدوى العقل والايمان بالعقل . وكان العرب في طليعة تلك الشعوب فانطلقوا من باديتهم ينفضون عنهم غبار القرون ومضوا في طريقهم غير هيابين ولا وجلين .

ودارت الأيام دورتها والايمان بالعقل يستبد بهم ويأخذ عليهم مجامع قلوبهم . وقد بلغ هذا الايمان ذروته عند المعتزلة والفلاسفة المشائين وعلماء الطبيعة والرياضة والفلك والطب . لكن التصوف وردَّة الأشاعرة أضعفا هذه الجذوة ، فاشتد الصراع بين العقل والقلب ووصل الى غاية مداه في تفكير الغزالي . فهو طراز غريب من الرجال تكاد تتعادل فيه نوازع القلب مع نوازع العقل فكان مهيأ اكثر من غيره لإعادة النظر في تقاليد العقل والقلب معاً والحد من غلوائهما . ومن هنا حملته على الفلاسفة وغلاة الصوفية . وقد رأينا طرفاً من حملته على الفلاسفة ،

وسنتابع هنا هذه الحملة ايضاً ، وكذلك سنفعل في الفقرة التاليـة . اما حملته على غلاة الصوفية وتقويه لمـا اعوج من طرائقهم فسيكون خاتمـة المطاف في ملحمة الغزالي .

قلنا ان فضل اليونان على غيرهم يكن في ربط الكون بسلسلة من القوانين ونظـــام محكم من الأسباب والمسببات لا تتخلف ، وما ذلك إلا لأنهم أتوا ببدعة جديدة هي بدعة العقل والايمان بالعقل . فالصلة وثيقة اذن بين الايمان بالعقل والايمان بالسببية ، بل ان السببية هي أقوى تعبير عن العقل . فالقول بها انمـا ينتج من طبيعة العقل ذاتها ، اذ حيث يوجـد العقل يوجد مبدأ السببية . ولا تكتمل حملة الغزالي على الفلاسفة ونقده لاستنتاجاتهم إلا باعادة النظر في مبـــدأ السببية وفك الرباط بين العلة والمعلول .

يقول الفلاسفة ان الاقتران المشاهَد في الوجود بين الاسباب والمسببات ، بـين العلل والمعلولات ، انمـــا هو اقتران تلازم بالضرورة . فليس في المقدور ولا في الامكان ايجاد السبب دون المسبب ولا المعلول دون العلة .

لكن الغزالي له رأي آخر في هذه المسألة . فهو يؤكد ان « الاقتران بـــين ما يُعتقد في العادة سبباً وبين ما يُعتقد مسبَّباً ، ليس ضرورياً عندنا ، بل كل شيئين ، ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ، ولا اثبات احدهما متضمناً لاثبات الآخر ولا نفيه لنفي الآخر ، فليس من ضرورة وجود احدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم احدهما عدم الآخر : مثل الريّ والشرب ، والشبع والأكل ، والاحتراق ولقاء النـار ... »[1] .

أما ما نشاهد من اقتران بـين العلة والمعلول او السبب والمسبب فهو يرجع في نظر الغزالي لا الى كونه ضرورياً في نفسه ، بل الى حكم العادة التي ألفتها على التساوق ، ففي المقدور خلق الشبع دون الأكل ، وخلق الموت دون جز الرقبة ، وأدامة الحياة مـــع جز الرقبة ، وهلمّ جرا الى

---

١ — التهافت ، ص ٢٢٥ .

جميع المقارنات .

وأنكر الفلاسفة إمكان ذلك وادعوا استحالته .

والنظر في هذه الأمور الخارجة عن الحصر يطول . فلنمين مثالاً واحداً وهو الاحتراق في القطن مثلاً عند ملاقـاة النار ، فالغزالي يجوّز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق . ويجوّز حدوث انقلاب القطن رماداً محترقاً دون ملاقاة النار ، ففاعل الاحتراق عنده ليس النار بل الله تعالى ، فأما النار وهي جماد فلا فعل لها .

فما الدليل على ان النار هي الفاعل ؟ ان الفلاسفة ليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار . والمشاهدة تدل على الحصول عند الملاقاة ولكنها لا تدل على الحصول بالملاقاة وانه لا عـلة سواها . فالوجود عند الشيء لا يدل على انه موجود به ، وبهذا تبطل دعوى من يقول ان النار هي الفاعلة للاحتراق ، والخبز هو الفاعل للشبع ، والدواء هو الفاعل للصحة ، الى غير ذلك من الاسباب [١] .

وقد يفهم من ظاهر كلام الغزالي عن الاسباب والمسببات انـه ينكر الخواص والنواميس الكونية وينكر قانون السببية ، مما يجر الى ارتكاب محالات شنيعة : فإنـه اذا انكر لزوم المسببات عن اسبابها وأضيفت الى إرادة مخترعها ولم يكن للارادة منهج مخصوص معـين ، فيجوز لمن وضع كتاباً في بيته ان ينقلب هذا الكتاب عند رجوعه الى البيت غلاماً امرد او حيواناً . ولو ترك غلاماً في بيته فليجوز انقلابه كلباً ، او ترك الرماد فليجوز انقلابه مسكاً وانقلاب الحجر ذهباً والذهب حجراً ، فـالله قادر على كل شيء . فإني وإن تركت في البيت كتاباً فلا مانع ان ينقلب فرساً ولا ان تنقلب جرة الماء شجرة تفاح ، فليس من ضرورة الفرس أن يُخلق من النطفة ولا من ضرورة الشجرة ان تُخلق من البذر .

لكن الغزالي يستدرك قائلاً : ان ثبت ان الممكن كونه يجوز ان

١ - التهافت ، صفحة ٢٢٦ — ٢٢٧ .

يخلق للانسان علم بعدم كونه ، لزم هذه المحالات ؛ فالله وإن كان قادراً على كل شيء ممكن إلا انه خلق لنا علماً بأن هذه الممكنات لم يفعلها . فهذه الأمور ليس واجباً ألا تكون بل هي ممكنة ، يجوز ان تقع ويجوز ألا تقع ، واستمرار العادة بها مرة بعد اخرى يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخاً لا تنفك عنه . انه لم يخلق قط من نطفة الحيوان انسان ، ولا من نطفة الانسان حيوان ، ولم ينقلب الكتاب غلاماً امرد ، ولم ينبت من الشعر حنطة ، ولا من بذر الكمثرى شجرة تفاح ، ولم يحصل من ملاقاة الاجسام للنار اذا كانت قابلة للاحتراق ألا تحترق ، ولكن من استقرأ عجائب العلوم لم يستبعد عن قدرة الله ما يحكى من معجزات الانبياء عليهم السلام بحال من الاحوال[1] .

لعلنا ندرك مما تقدم ان الدافع الحقيقي للغزالي الى انكار الاقتران السببي إنما هو إفساح المجال للمعجزات النبوية ، فجميع الأمور إنما تتم بإرادة الله لها لا بالعلل الظاهرة لنا . فإذا ألقي ابراهيم عليه السلام في النار دون ان يحترق فما ذلك الا لأن الله لم يرد له احتراقاً . ففي مقدورات الله تعالى غرائب وعجائب لم تشاهدها جميعها ، فلا يجوز ان ننكر امكانها ونحكم باستحالتها .

وقد حاول الغزالي تعليل المعجزات تعليلاً طبيعياً : فإحياء الميت وقلب العصا ثعباناً ممكن لأن المادة قابلة لكل شيء ؛ فالتراب وسائر العناصر يستحيل نباتاً ثم النبات يستحيل عند اكل الحيوان له حيواناً . وهذا بحكم العادة واقع في زمان متطاول فلِمَ يحيل الخصم ان يكون في مقدورات الله تعالى ان يدير المادة في هذه الاطوار في وقت اقرب مما عهد فيه ؟ واذا جاز في وقت اقرب فلا ضبط للأقل ، فيستعجل هذه القوى في عملها ويحصل به ما هو معجزة للنبي عليه السلام .

فالله هو المبدأ الاول ، وارادته هي علة جميع الاشياء ، والاشياء لا فعل

---

١ – التهافت صفحة ٢٣١ – ٢٣٢ .

لها من ذاتها بل من الله ، فالله هو الفاعل الحقيقي والعلة الوحيدة في هذا الكون . وهذا ما سيقول بـــه مالبرانش وبركلي عندما يردّان جميع الظواهر الى القوة الوحيدة والعلة المطلقة وهي الله . فالله هو العلة الحقيقية الوحيدة التي يجب رد جميع المعلولات اليها ، سواء عند الغزالي او مالبرانش او بركلي . فليس الغزالي اذن بدعاً من المفكرين وجمهور العقلاء .

والخلاصة ليس ثمة سببية ولا ارتباط ضروري بين علة ومعلولها ، وكل ما هنالك عادات ذهنية تكونت على أثر توالي الحوادث وتعاقبها ، فنحن قد ألفنا ان نشاهد تعاقب حادثة بعد اخرى فسمينا اولاهما علة والثانية معلولها . على ان مجرّد اعتيادنا مشاهدة هذا التعاقب لا يخول لنا ان نجعل من الحادثة الاولى عـــلة لوجود الثانية . ولا يجوز ان نستدل من تعاقب شيئين بانتظام في مشاهداتنا على ان ذلك يجب ان يكون دائماً ، وعلى ان قانون العلية قـــانون ضروري لا يتصور العقل امكان خرقه او تبديله . فقوانين العالم يمكن ان تكون على غير ما هي عليه الآن دون ان يكون في ذلـك أي استحالة ، فإذا تغيرت القوانين تغيرت السببية وتغير نظام الاشياء . وان حصول الاشياء على نحو معين لا ينفي – ولو في الذهن – امكان حصولها على نحو آخر ، فما هو حاصل بالفعل انما هو احتمال واحد من عدد لا نهاية له من الاحتمالات الاخرى ، وفعل الله محصور في دائرة الإمكان (او الاحتمال) دون غيره . فالواجب لا بدّ من وقوعه ، والمحال غير مقدور عليه . فلم يبقَ الا ما هو بين الواجب والمحال وهو الممكن ، وهو وحده المقدور لله . ومعجزات الرسل إنما تعني ترك مقدور وايجاد مقدور آخر يتساوى معه في درجة الإمكان ، لكن عدم حصول المقدور الثاني يختلط في الذهن عادة باستحالة وقوعه فنظن انه غير ممكن ، والحال انه ممكن يتساوى فيه الفعل والترك . ولذلك يجب ان نفرّق بين الاستحالة العقلية (كالجمع بين الكبر والصغر وكون الشيء الواحد في مكانين مختلفين في وقت واحد) – وهي غير مقدورة لله – وشبه الاستحالة او الاستحالة

الواقعية ، وهي مقدورة لله ، لأنهـا وإن كانت لا تحصل في الواقع لكنها ممكنة الحصول في ذاتها في الذهن والواقع ، فالذهن لا يستطيع ان يتصور الجمع بين الضدين في شيء واحد ، ولكنه يستطيع ان يتصور تمدد المعادن بالبرودة وتقلصها بالحرارة مثلاً ، ويستطيع ان يتصور ايضاً عدم احتراق الاجسام الملقاة في النار ، والله ميدان عمـله المقدورات دون غيرها أي الممكنات ، إذ الواجب لا بـدّ من حصوله والمستحيل غـير مقدور عليه كما اسلفنا .

هـذا هو رأي الغزالي في العلية ، وليس الغزالي هو المفكر الوحيد الذي يذهب فيها هذا المذهب، فقد جاء هيوم (D. Hume) في القرن الثامن عشر بنظرية مشابهة تعد اليوم العمدة في المنطق وفلسفة العلوم ، ومؤداها ان ليس ثمة من دليل عقلي على وجود ارتباط ضروري بين العلة والمعلول ، وإنما اعتيادنا رؤية ما نسميه معلولاً عقب ما نسميه علة بانتظام في جميع مشاهداتنا ، هو الذي يحملنا على الظن بأن الثانية هي سبب الاولى ؛ ولكن هذه المشاهدة لا تكفي لإثبات وجود علاقة ضرورية بينهما كما ينص مبدأ السببية . غير ان ذلـك لا يمنع من التمسك بمبدأ السببية الذي لا يمكن قيام العلوم بدونه . وهيوم –كالغزالي– لم يعترض إلا على ارجاع هذا المبدأ الى ضرورة العقل ، ويضيف هيوم أن اعتمادنا على صحة مبدأ السببية إنما نشأ عن غريزة وعادة طبيعية في البشر تجعلنا نوقن يقيناً باطناً بأن كل حوادث العالم لا يمكن ان تخالف النظام الدائم الثابت ؛ وهذا شبيه بقول الغزالي بأن الله قـد خلق لنا علماً بأن انقلاب اعيان الموجودات بعضها الى بعض دون سبب ظاهر امر ممكن في ذاته وإن كان لا يقع .

ولا بدّ ان يجد دفاع الغزالي عن المعجزات والخوارق هوى في نفوس رجال الكنيسة فأخذوا بـه ، وليس ببعيد ان يكون هيوم قد تأثر به عن طريق رجال الكنيسة وإن تكن غاية كل منهما في تقرير هذا الرأي مختلفة . فالدين هو المسيطر الاول على تفكير الغزالي ، والدفاع عنه هو

الذي يكيف آراءه ، بينما هيوم يسيطر عليه المنطق والبحث العلمي الموضوعي الخالص . ولكن جوهر القولين واحد ، والتحليل واحد تقريباً ، فإذا جردنا أقوال الغزالي من جميع ملابساتها الدينية لم نجد أي فرق بين الغزالي وهيوم في مسألة السببية حتى ليؤكد ارنست رينان : « ان هيوم لم يقل (في مسألة السببية) شيئاً فوق ما قاله الغزالي » .

ج — **روحانية النفس** . — ليس للغزالي آراء مبتكرة ذات بال في أصل النفس وطبيعتها . فهو من انصار روحانية النفس ، يأخذ اكثر براهينه عن المشائين العرب وبخاصة ابن سينا . فتراه يقلده في تعريف النفس وفي منهجه في البرهنة على وجودها وعلى مخالفتها للبدن ، كما تبعه في بيان طبيعتها . لكنه يميل في كتبه المتأخرة الى الادلة الشرعية .

فهو في (معارج القدس) مثلاً يؤكد كابن سينا ان الانسان اذا تجرد عن جميع المحسوسات والمعقولات ، لا يمكنه ان يتجرد عن حدس وجوده . ويشرح ذلك بان الانسان اذا كان صحيحاً مطرحاً عنه الآفات وصدمات الهوى وغيرها من الطوارق ، فلا تتلامس اعضاؤه ولا تتماس اجزاؤه وكان في هواء طلق معتدل ، فهو في هذه الحالة لا يغفل عن إنيته وحقيقته .

ان كل من له فطانة ولطف وكياسة يعلم انه جوهر وانه مجرد عن المادة وعلائقها ، وانه لا تعزب ذاته عن ذاته ، لان معنى التعقل حصول ماهية مجردة للعاقل ، وذاته مجرّدة لذاته ، فلا يحتاج الى تجريد وتقشير . وليس ههنا ماهية ثم معقولية ، بل ماهيته معقوليته ، ومعقوليته ماهيته [1] .

ويثبت ذلك بأنه « لو لم يكن المدرَك والمشعور به هو حقيقتك (اي نفسك) بل يكون هو البدن وعوارضه فكان لا يخلو : اما ان يكون المشعور به جملة بدنك أو بعضه . وبطل ان تكون الجملة ، لان

---

١ — معارج القدس ، ص ٢٢ .

الإنسان في الفرض المذكور قد يكون غافلاً عن جملة البدن وهو مدرك نفسه . وان كان بعضاً منه فلا يخلو : اما ان يكون ظاهراً او باطناً . فان كان ظاهراً فهو مدرك بالحس ، والنفس غير مدركة بالحس . كيف ونحن في الفرض المذكور قد اغفلنا الحواس عن افعالنا وفرضنا ان الأعضاء لا تتماس ؟ وان كانت النفس والذات عضوا باطناً من قلب او دماغ فلا يجوز ايضاً ، لان الأعضاء الباطنة انما يوصل إليها بالتشريح . فثبت ان مدرَكك ليس شيئاً من هذه الأشياء ، فانك قد لا تدركها وتدرك ذاتك ضرورةً . فما اركنت الى أدراكه ضرورةً لا يكون قطعاً ما لا يدرك الا بالنظر . فاذاً ثبت بهذا ان ذاتك ليس من عداد ما تدركه بالحس ومما يشهد الحس بوجه من الوجوه »[1] .

وللغزالي أدلة اخرى كثيرة على روحانية النفس ضربنا صفحاً عنها لأنها لا تخرج عن اطار أدلة ابن سينا حتى لتكاد ان تكون نقلاً حرفياً عنها .

ومع ان الغزالي من انصار روحانية النفس فاننا نجد في بعض كتبه — والمتأخرة منها خاصة — ما يُستشف منه ميل الى القول بماديتها ، بمعنى انها جسم لطيف . وقد ورد مثل هذه الأقوال في (الإحياء) و (الدرة الفاخرة) و (معراج السالكين) وكان ورودها في (الدرة) و (الإحياء) في معرض حديثه عن الموت . ففي الكتابين الأخيرين ما يفيد ان النفس شيء كالجسم يُجذب عند الموت ويُنزع من كل عرق من العروق وعصب من الأعصاب وجزء من الأجزاء ومفصل من المفاصل ، ومن اصل كل شعرة وبشرة من الفرق الى القدم[2] . او انها تنسل من البدن انسلال الشعرة من العجين او انسلال القطرة من السقاء[3] . كما يذكر في (معراج

---

١ — المصدر السابق ص ٢٢ — ٢٣ .

٢ — الاحياء : ج ٤ : ٤١٤ .

٣ — الدرة الفاخرة ، ص ١٧ .

السالكين) ان للنفس شبه عنصر تكون به يناسب لطافتها ، فينبث في البدن ويقوم بأفاعيله المختلفة [١] . ويقارن الغزالي بين جوهر النفس وجوهر الشعاع فيقول ان جوهر الشعاع بالاضافة الى جوهر النفس كثيف فكأن جوهر النفس قريب من شعاع جوهر الشمس ، وهو عرَض او مادة [٢] .

هل تكفي هذه الاقوال واشباهها لتجعل من الغزالي مناصراً للمذهب المادي في النفس ؟ لا نعتقد ذلك . فان ما يورده من أدلة على روحانيتها وما يكرره دائماً من انها جوهر غير مادي وانها من عالم الأمر ، لا يدع مجالاً للشك في انه لم يكن جاداً عندما وصف النفس بأوصاف مادية يقصد بها في نظرنا العبرة والعظة ، لا سيما وان اكثر ما ترد هذه الاوصاف في صدد الحديث عن الموت . يضاف الى ذلك ان الغزالي - كابن سينا - يفرق بين معنيين للنفس : احدهما مادي وهو الروح الحيواني ، وثانيهما جوهر روحاني هو الذي يشير اليه عندما يبحث روحانية النفس ؛ الاول يفنى والثاني خالد . فلعل الروح بالمعنى الاول هو المقصود بالجذب والانسلال .

●

والعجيب في أمر الغزالي انه مع اخذه بآراء الفلاسفة القائلين بروحانية النفس وتعويله على براهينهم في كثير من كتبه فانه يطعن في هذه البراهين ويظهر ضعفها في كتاب لا يقل أهمية عن سائر كتبه الاخرى هو كتاب (تهافت الفلاسفة) . فما معنى ذلك ؟ لِمَ يَحل في موضع ما ربط في موضع آخر ؟ كيف ينتقد في كتاب ما يقول به في كتاب آخر ؟

لن نذهب هنا مذهب من يقول بأن الغزالي في نقده للفلاسفة لم يكن جاداً في هذا النقد [٣] . فان ما يطمئن اليه القلب وما يتفق مع النزعة

---

١ — معراج السالكين ، ص ٣٠ .

٢ — نفس المصدر والصفحة .

٣ — I. MadKour : La place d'Al Farabi , p. 167 .

العامة لتفكير الغزالي ، هو ان هـذا الأخير لم يعترض في (التهافت) على الفلاسفة لأنهم قالوا بروحانية النفس وانما اعترض عليهم لبيان عجزهم عن اثبات هذه الروحانية بأدلة العقل ولاكتفائهم بهذه الأدلة وحدهـا دون الاستعانة بالشرع ، لا سيما وان الغزالي نفسه يصرح في مطلع كلامه ان غايته انما هي « تعجيزهم عن اقامـة البرهان العقلي على أن النفس الانسانية جوهر روحاني قائم بنفسـه لا يتحيز وليس بجسم ولا منطبـع في جسم ولا هو متصل بالبدن ولا هو منفصل عنه »[1] . كما يقول ايضاً « وانما نريد ان نعتمد الآن على دعواهم معرفة كون النفس جوهراً قائماً بنفسه ، ببراهين العقل . ولسنا نعترض على دعواهم اعتراض من يبعـد ذلـك عن قدرة الله تعالى او يرى ان الشرع جاء بنقيضه ، بل ربمـا نبين في تفصيـل الحشر والنشر ان الشرع مصدق له ، ولكننـا ننكر دعواهم دلالة مجرد العقل عليه والاستغناء عن الشرع »[2] .

فالغزالي من اشد الناس ايماناً بالروحانية ، ولا يمكن بحكم تكوينه الديني والصوفي ان يجنح الى انكارها . فهي عنده قضية واضحة بينـة بذاتها وحقيقة حدسية ثابتة لا تزيدها البراهين الا عماء وتشويشاً . يقول الفلاسفة انهم بالعقل اثبتوا الروحانية وبالعقل توصلوا اليها ، فليظهر لهم الغزالي تهافت ادلتهم وضعف استنتاجاتهم .

وقد أورد الغزالي عشرة ادلة للفلاسفة على روحانية النفس اعترض عليها جميعاً . ولا يمكننا ان نأتي عليها هنا كلها بل سنجتزيء ببعضها .

ففي الدليل الأول يقول الفلاسفة ان العلوم العقلية تحل النفوس الانسـانية وفيها آحاد لا تنقسم ، فلا بد ان يكون محلها هو ايضاً لا ينقسم . وبما ان كل جسم مادي منقسم فلا بد ان يكون المحل الذي تحل فيه هذه العلوم شيئاً غير منقسم ، وبالتالي شيئاً غير مادي وغير جسم ، اي لا بد

---

١ ــ التهافت ، ص ٢٣٨ .

٢ ــ المصدر السابق ، ص ٢٤٢ .

ان يكون جوهراً روحانياً وهو النفس[1] .

واعتراض الغزالي على هذا الدليل هو انه لا يقوم على مقدمة ثابتة اذ لا يمتنع ان يوجد جسم غير منقسم او جوهر فرد يكون محلاً للعلم . وقد عُرف هذا من مذهب المتكلمين . فاذا كان الفلاسفة يستبعدون ان تحل العلوم كلها في جوهر فرد واحد فالاستبعاد لا خير فيه . الا ان الغزالي يعترف بصعوبة اثبات الجوهر الفرد (او الذرة) فيه غنية عن الخوض فيه ، ولذلك يعدل عنه الى تعجيز آخر . ألم يقل الفلاسفة ان القوة الوهمية التي في الشاة تدرك عداوة الذئب ، والعداوة معنى عقلي واحد ، اذ ليس للعداوة بعضٌ حتى يقدَّر ادراك بعضه وزوال بعضه ، وقد حصل ادراكها في قوة جسمانية باعتراف الفلاسفة انفسهم ، فإن نفس البهائم منطبعة في الأجسام ولا تبقى بعد الموت ، وقد اتفق الفلاسفة على ذلك ، فكيف حصل هذا الادراك في كائن لا اثر للجوهر الروحاني فيه[2] ؟

وفي دليل خامس يقول الفلاسفة انه لو كان العقل – والعقل كال النفس – يدرك المعقول بآلة جسمانية لما عقل نفسه . أما وانه يعقل نفسه فإن عقله لنفسه ليس بآلة جسمانية ، وبالتالي ليس العقلُ جسماً بل هو جوهر روحاني . وبعبارة اخرى ان العقل كما يتعلق بغيره يتعلق بنفسه . فان الواحد منا كما يعقل غيره يعقل نفسه ويعقل انه عقل غيره وانه عقل نفسه ، خلافاً للإبصار الذي لا يتعلق بنفسه بل يتعلق بغيره فقط : فالرؤية لا تُرى والسمع لا يُسمع وكذا سائر الحواس . فالفرق بين الحواس والعقل ان الحواس تدرك بجسم فلا تدرك نفسها ، واما العقل فانه لا يدرك بجسم بل بجوهر غير جسمي ، ولذلك فهو يدرك نفسه[3] .

وهذا الدليل فاسد في رأي الغزالي ، لانه كما يختلف ادراك العقل عن

---

١ – التهافت ، ص ٢٤٢ - ٢٤٣ .

٢ – التهافت ، ص ٢٤٣ – ٢٤٥ .

٣ – التهافت ، ص ٢٤٩ .

ادراك الحواس ، كذلك الحواس تختلف ادراكاتها فيما بينها مع اشتراكها في انها جسمانية ، كما اختلف البصر واللمس في ان اللمس لا يفيد الادراك الا باتصال الملموس بالآلة اللامسة ، وكذا الذوق . خلافاً للبصر ، فانه يُشترط فيه الانفصال ، حتى ان الواحد اذا اطبق اجفانه لم ير لون الجفون لانها لم تبعد عنه . وهذا الاختلاف لا يوجب الاختلاف في الحاجة الى الجسم . فلا يبعد ان يكون في الحواس الجسمانية ما يسمى عقلاً ويخالف سائرها في انها تدرك نفسها[1] .

وفي دليل سادس مشابه للدليل السابق يقول الفلاسفة ان العقل لا يدرك بآلة جسمانية والا لما أدرك آلته ، كما ان الإبصار الذي يدرك بآلة جسمانية لا يدرك آلته ، ولما كان العقل يدرك الدماغ والقلب ، اي يدرك ما يُدّعى انه آلة له ، دلّ على انهما ليسا آلة له ولا محلا ، والا لما ادركها . فالمدرك هنا إذن جوهر روحاني[2] .

وهنا يسأل الغزالي الفلاسفة : لمَ قلتم ما هو قائم في جسم يستحيل ان يدرك الجسم الذي هو محله ؟ فاذا كانت الحواس الخمس لا تدرك ذاتها فكيف عرفتم أن هذا الحكم يسري على جميع الحواس الاخرى ؟ ان الفلاسفة لم يستقرئوا إلا الحواس الخمس فوجدوها على وجه معلوم فحكموا على الكل بهذا الحكم . فلعل العقل حاسة اخرى تشارك سائر الحواس في بعض الأشياء وتخالفها في بعضها الآخر . وعندئذ فانها تكون – مع كونها جسمانية – منقسمة الى حواس تدرك محلها وأخرى لا تدرك محلها ، كما انقسمت الى حواس تدرك مدركاتها من غير مماسة كالبصر وأخرى لا تدرك الا بالمماسة والاتصال كالذوق واللمس[3] .

وفي دليل سابع يفرق الفلاسفة بين القوى المدركة بالالات الجسمانية

---

١ – التهافت ، ص ٢٥٠ .

٢ – نفس المصدر والصفحة .

٣ – التهافت ، ص ٢٥٠ – ٢٥١ .

وبين القوى العقلية ليتأدوا من ذلك الى روحانية القوة العقلية خاصة ، والنفس عامة . فالقوى المدركة بالالات الجسمانية يعرض لها من المواظبة على العمل بادامة الادراك كلال وارهاق . لأن ادامة الحركة تفسد مزاج الأجسام فتكلّها . كما ان المنبهات القوية توهن هذه القوى وربما تفسدها . فالصوت العظيم والنور الشديد ربمـــا يفسدان او يمنعان ادراك الصوت الخفي والمرئيات الدقيقة . بل من ذاق الحلاوة الشديدة لا يحس بعدهـا بحلاوة دونها [1] .

وهـذا الدليل من طراز الدليل السابق ، ولذلك يعترض عليه الغزالي بأن الحواس لئن كانت تشترك في انها جسمانية فليس ما يمنع ان تختلف خواص بعضها عن خواص البعض الآخر . فإذا كان بعضها يضعف بإدامة الحركة ويفسد عقيبه فليس من الضروري ان يثبت هـذا الحكم لجميعها ، فيكون منها ما يضعفها نوع من الحركة ومنها مـا يقويها نوع آخر ولا يوهنها . فكل هذا ممكن ، إذ الحكم الثابت لبعض الاشياء لا يلزم ان يثبت للكل [2] .

وهناك الدليل الثامن للفلاسفة على الروحانية : قـالوا ان اجزاء البدن كلهـا تضعف قواها بعد منتهى النشوء والوقوف عند سن الاربعين ، بينما تشتد القوة العقلية بعد ذلــك في أغلب الاحيان . فدلّ على ان جوهر النفس غير جوهر البدن ، وإلا لكان سير القوة الجسدية والقوة العقلية واحداً في الحالين : فتقويان معاً او تضعفان معاً [3] .

ويعترض الغزالي على هذا الدليل بأن نقصان القوى وزيادتها لها اسباب كثيرة لا تنحصر . فقـد تقوى بعض القوى في ابتداء العمر ، وبعضها في الوسط ، وبعضها في الآخر ، وأمر العقل ايضاً كذلك . فلا يبعد ان يختلف

---

١ — التهافت ، ص ٢٥٢ - ٢٥٣ .

٢ — التهافت ، صفحة ٢٥٣ .

٣ — التهافت صفحة ٢٥٣ — ٢٥٤ .

الشم عن البصر في ان الشم يقوى بعد الاربعين ، بينا يضعف البصر وأن تساويا في كونهما حالين في الجسم ، وذلــــك كما تتفاوت هذه القوى في الحيوانات ، فيقوى الشم في بعضها والسمع في بعضها والبصر في بعضها لاختلاف في امزجتها لا يمكن الوقوف على ضبطه .

فلا يبعد ان يكون مزاج الآلات ايضاً يختلف في حق الاشخاص وفي حـق الاحوال ، ويكون احد الاسباب في سبق الضعف الى البصر دون العقل ان البصر اقدم : فالانسان مبصر في اول فطرته ولا يتم عقله إلا بعد خمس عشرة سنة او اكثر حـتى قيل : ان الشيب الى شعر الرأس أسبق منه الى شعر اللحية لأن شعر الرأس اقدم . فجهات الاحتمال فيما تزيد به القوى او تضعف لا تنحصر ، فلا يورث شيء من ذلك يقيناً[1] .

وهذا دليل تاسع يثبت روحانية النفس بزعمهم : قالوا ان اجزاء البدن تنحل بمرور الزمن فيأتي الغذاء ليسد مسد ما ينحل حتى لم يبقَ منه بعد الاربعين شيء من الاجزاء التي كانت موجودة عند انفصاله عن امه ، بل انحلّ كل ذلك وتبدل بغيره ، ومع ذلك تبقى معه علوم من اول صباه رغم تبدل جميع اجزاء بدنه . فدلّ ان للنفس وجوداً سوى البدن وإن البدن آلته[2] .

وخلاصة اعتراض الغزالي ان هذا ينتقض بالبهيمة والشجرة . فهما ايضاً من الكائنات التي تغتذي وتتبدل اجزاؤها ، وهـذا لا يمنع استمرارها في الوجود . ثم هـل عرف الفلاسفة ان اجزاء البدن تتغير جميعها ام عرفوا فقط ان بعضها تغير . فليس بصحيح ان جميع اجزاء جسم الانسان تزول ليحل محلها غيرها . فإن الانسان وإن عاش مائة سنة مثلاً فـلا بدّ ان يكون قد بقي فيه اجزاء من النطفة الاولى . أما ان تزول عنه جميعاً فلا . فهو ذلك الانسان باعتبار مـا بقي لا باعتبار ما تحلل وتبدلّ . وبذلك

---

١ – التهافت ، صفحة ٢٥٥ .

٢ – التهافت صفحة ٢٥٥ – ٢٥٦ .

تكون الانية من آثار هـذه الاجزاء الباقية . ويضرب الغزالي لذلك مثلا طريفاً رائعاً : اذا ُصبّ في موضع رطل من الماء ثم صب عليه رطل آخر حتى اختلط به ، ثم أخذ منه رطل ثم ُصبّ عليه رطلٌ آخر ، ثم أخذ منه رطل ، ثم لا يزال يفعل ذلك الف مرة ، فنحن في المرة الأخيرة نحكم بأن شيئاً من الماء الاول باقٍ ، وإنه ما من رطل يؤخذ منه إلا فيه شيء من ذلك الماء الاول ، لأنه كان موجوداً في الكرّة الثانية ، والثالثة وهي قريبة من الثانية ، والرابعة قريبة من الثالثة ، وهكذا الى الأخير .

فانصباب الغذاء في البدن وانحلال اجزاء البدن يضاهي صب الماء في هذا الاناء واغترافه منه [١] .

الغزالي والتصوف

لقد كان التصوّف بالنسبة الى الغزالي غاية المُنى . فالصوفية هي التي هتف لها قلبه دائماً ونشد الهداية في حماها . فقد كان الغزالي متطلعاً باستمرار الى اليقين والاطمئنان وسكينة النفس . وقد وجد ذلك كله في الصوفية ، فكرة وسلوكاً . وهم الذين أحسّ في أعماق نفسه ميلا عظيماً الى طريقتهم وإقبالاً قوياً على مذهبهم الذي يعد نفسه مديناً له بأعز ما لديه وأشرف مـا وصل اليه : ألا وهو تمكين العقيدة في قلبه ومعرفة الحقيقة بذوقة الروحي وعلمه اللدني .

ومن هنا نرى الغزالي يفيض في (المنقذ من الضلال) في وصف طريق الصوفية وما عنّ له من إقبال عليه وانصراف عن غيره من طريق العلم . فهو يحدثنا انه بعد ان فرغ من علوم المتكلمين والفلاسفة والباطنية ووقف على ما في بعضها من زيف وضعف وما في بعضها الاخر من عجز او كفر ، اقبل بهمته على طريق الصوفية ، فإذا هو يعلم ان طريقهم إنمـــا يتم بعلم وعمل ، وكان حاصل علمهم قطع عقبات النفس والتنزّه عن اخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة ، حتى يتوصل الى تخلية القلب عن غير الله تعالى وتحليته

---

١ — التهافت ، صفحة ٢٥٦ — ٢٥٧ .

بذكر الله . وكان العلم ايسر عليّ من العمل . فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم مثــل (قوت القلوب) لأبي طالب المكي ، وكتب الحارث المحاسبي والمتفرقات المأثورة عن الجنيد والشبلي وأبي يزيد البسطامي وغيرهم من المشايخ . حتى اطلعت على كنه مقاصدهم العلمية وحصلت ما يمكن ان يحصل من طريقهم بالتعلم والسماع . فظهر لي ان اخص خواصهم ما لا يمكن الوصول اليه بالتعلم ، بــل بالذوق والحال وتبدل الصفات . وكم من الفرق بين ان تعلم حد الصحة وحد الشبع وأسبابها وشروطها ، وبين ان تكون صحيحاً وشبعان ! وبين ان تعرف حد السكر وانه عبارة عن حالة تحصل من استيلاء ابخرة تتصاعد من المعدة على معادن الفكر ، وبين ان تكون سكران ! بــل السكران لا يعرف حد السكر وهو سكران ما معه من علمه شيء . والصاحي يعرف حد السكر وأركانه ، ومــا معه من السكر شيء . والطبيب في حالة المرض يعرف حد الصحة وأسبابها وأدويتها وهو فاقد الصحة . فكذلك فرق بين ان تعرف حقيقة الزهد وشروطه وأسبابه وبين ان تكون حالك الزهد وعزوف النفس عن الدنيا !

« فعلمت يقيناً انهم ارباب الاحوال لا اصحاب الاقوال ، وان ما يمكن تحصيله بطريق العلم فقد حصلته ، ولم يبقَ إلا مــا لا سبيل اليه بالسماع والتعلم ، بل بالذوق والسلوك . وكان قد حصل معي من العلوم التي مارستها والمسالك التي سلكتها ، في التفتيش عن صنفي العلوم الشرعية والعقلية ، ايمان يقيني بالله تعالى وبالنبوّة وباليوم الاخر . فهــذه الاصول الثلاثة من الايمان كانت قد رسخت في نفسي ، لا بدليل معين محرر ، بــل بأسباب وقرائن وتجارب لا تدخل تحت الحصر تفاصيلها .

« وكان قــد ظهر عندي انه لا مطمع في سعادة الاخرة إلا بالتقوى وكف النفس عن الهوى ، وأن رأس ذلك كله قطع علاقــة القلب عن الدنيا ، بالتجافي عن دار الغرور والإنابة الى دار الخلود ، والاقبال بكنه الهمة على الله تعالى . وأن ذلك لا يتم إلا بالإعراض عن الجـــاه والمال

والهرب من الشواغل والعلائق »[1] .

ومن هنــا ينتهي الغزالي الى « ان الصوفية هم السالكون لطريق الله خاصة وأن سيرتهم أحسن السيَر وطريقهم اصوب الطرق وأخلاقهم ازكى الاخلاق ، بل لو جُمع عقل العقلاء وحكمة الحكماء وعلم الواقفين على اسرار الشرع من العلماء ليغيّروا شيئاً من سيَرهم وأخلاقهم ويبدلوه بما هو خير منه ، لم يجدوا اليه سبيلاً . فان جميع حركاتهم وسكناتهم ، في ظاهرهم وباطنهم ، مقتبسة من نور مشكاة النبوة . وليس وراء نور النبوة على وجه الارض نور يستضاء به .

« وبالجملة فماذا يقول القائلون في طريقةٍ ، طهارتها – وهي اول شروطها – تطهيرُ القلب بالكلية عما سوى الله تعالى ، ومفتاحُها الجاري منها مجرى التحريم من الصلاة ، استغراق القلب بالكلية بذكر الله ، وآخرُها الفناء بالكلية في الله ...

« ومن اول الطريقة تبتدىء المكاشفات والمشاهدات ، حتى انهم في يقظتهم يشاهدون الملائكة وأرواح الانبياء ويسمعون اصواتاً ويقتبسون منهم فوائد . ثم يترقى الحال من مشاهدة الصور والأمثال الى درجات يضيق عنها نطاق النطق ، فلا يحاول معبّر ان يعبّر عنها إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنه الاحتراز عنه .

« وعلى الجملة ، ينتهي الامر الى قرب يكاد يتخيل منه طائفةٌ الحلولَ ، وطائفةٌ الاتحادَ وطائفةٌ الوصولَ ، وكل ذلك خطأ ... بل الذي لابسته تلك الحالة لا ينبغي ان يزيد على ان يقول :

وكان ما كان مما لست اذكره فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر

« وبالجملة فمن لم يُرزَق منه شيئاً بالذوق فليس يدرك من حقيقة النبوة إلا الاسم . وكرامات الاولياء [هي] على التحقيق بدايات الانبياء . وكان ذلك اول حال رسول الله ﷺ حين اقبل الى جبل حراء حيث

---

١ – المنقذ ، صفحة ٩٧ – ١٠٠ .

كان يخلو فيـــه بربه ويتعبد ، حتى قالت العرب : ان محمـداً عشق ربه !

« وهذه الحالة يتحققها بالذوق مَن يسلك سبيلها . فمن لم يُرزق الذوق فيتيقنها بالتجربة والتسامع ، إنْ اكثَرَ معهم الصحبة ، حتى يفهم ذلك بقرائن الاحوال يقيناً . ومن جالسهم استفاد منهم هذا الايمان . فهم القوم لا يشقى جليسهم »[1].

لا حلول عنده ولا اتحاد ولا وصول ولا وحدة وجود ، ولا شيء مما لا يتفق والدين الحنيف عند الغزالي . غير انه يوافق جملة الصوفية على مقاماتهم وأحوالهم ، فيتحدث طويلاً عن مقـــام التوبة والورع والزهد والفقر والصبر والتوكل والرضى ... ويستبطن كثيراً من احوالهم ، كالمراقبة والقرب والأنس والرجاء والخوف والشوق والمحبة والوجد والفناء والكشف والمشاهدة والتجلي والإلهام واليقين وما اليها . ولا نستطيع هنا بالطبع ان نأتي على رأي الغزالي في جميع هـذه المقامات والاحوال ولا ان نستوفي الحديث عن كل مقومات التصوف عنده ، ولذلك سنكتفي بالكلام على (ا) الزهد (ب) حب الله (جـ) والفناء في الله (د) والالهام .

ا – **الزهد** . – الزهد في الدنيا مقام شريف من مقامات السالكين . وينتظم هذا المقام من علم وحال وعمل[2] .

فأما العلم فهو العلم بكون المتروك حقيراً بالاضافة الى المأخوذ : فالدنيا حقيرة بالاضافة الى الاخرة ، لأن مـا عند الله خير وأبقى . كما تكون الجواهر خيراً وأبقى من الثلج مثلاً . فالدنيـا كالثلج الموضوع في الشمس لا يزال في الذوبان الى الانقراض ، والاخرة كالجوهر الذي لا فناء له . فبقدر قوة اليقين والمعرفة بالتفاوت بين الدنيا والاخرة تقوى الرغبة في ترك الدنيا والعدول عنهـا الى الاخرة . فليس يُحتاج الى العلم بالزهد إلا

---

١ – المنقذ ، صفحة ١٠٣ – ١٠٥ .

٢ – الغزالي : احياء علوم الدين ، جـ ٤ ، صفحة ١٧٨ .

الى هذا القدر ، وهو أن الاخرة خير وأبقى[1] .

وأما الحال فهي ما يُسمى زهداً ، وهو عبارة عن انصراف الرغبة عن الشيء الى ما هو خير منه . فكل من عدل عن شيء الى غيره بمعاوضة وبيع وغيره فانما عدل عنه لرغبة عنه ، وانما عدل الى غيره لرغبته في غيره . فحاله بالاضافة الى المعدول عنه يسمى زهداً ، وبالاضافة الى المعدول اليه يسمى رغبة وحباً . فاذن يستدعي حال الزهد مرغوباً عنه ومرغوباً فيه هو خير من المرغوب عنه . وشرط المرغوب عنه ان يكون هو ايضاً مرغوباً فيه بوجه من الوجوه . فمن رغب عما ليس مطلوباً في نفسه لا يُسمى زاهداً ، إذ تارك الحجر والتراب وما اشبهه لا يسمى زاهداً وانما يسمى زاهداً من ترك الدراهم والدنانير ، لأن التراب والحجر ليسا في مظنة الرغبة . فمن باع الدنيا بالاخرة كان زاهداً في الدنيا ، وكل من باع الاخرة بالدنيا فهو ايضاً زاهد ولكن في الاخرة ، غير ان العادة جارية بتخصيص اسم الزاهد بمن يزهد في الدنيا . والذي يرغب عن كل ما سوى الله تعالى حتى جنات النعيم ولا يحب إلا الله فهو الزاهد المطلق . والذي يرغب عن كل حظ ُينال في الدنيا ولم يزهد في مثل تلك الحظوظ في الاخرة بل طمع في الحور والقصور والأنهار والفواكه ، فهو ايضاً زاهد ، ولكنه دون الاول . والذي يترك من حظوظ الدنيا البعض دون البعض ، كالذي يترك المال دون الجاه ، او يترك التوسع في الأكل ولا يترك التجمل في الزينة ، فلا يستحق اسم الزاهد مطلقاً ، ودرجته في الزهاد درجة من يتوب عن بعض المعاصي في التائبين ، وهو زهد صحيح كما ان التوبة عن بعض المعاصي صحيحة . فان التوبة عبارة عن ترك المحظورات ، والزهد عبارة عن ترك المباحات التي هي حظ النفس . فاذن الزهد عبارة عن الرغبة في الدنيا عدولاً عن الاخرة ، او عن غير الله عدولاً الى الله تعالى ،

---

١ ــ المصدر السابق صفحة ١٧٩ .

وهي الدرجة العليا [1].

وأما العمل الصادر عن حال الزهد فهو ترك المزهود فيه بالكلية ، وهي الدنيا باسرها وأسبابُها ومقدماتُها وعلائقها ، فيُخرج من القلب حبّها ويُدخل حب الطاعات ، ويخرج من العين واليد ما اخرجه من القلب ، ويوظف على اليد والعين وسائر الجوارح وظائف الطاعات [2].

هذا وليس من الزهد ترك المال وبذله على سبيل السخاء والفتوة وعلى سبيل استمالة القلوب وعلى سبيل الطمع ، فذلك كله من محاسن العادات ولكن لا مدخل لشيء منه في العبادات ، وإنما الزهد ان تترك الدنيا لعلمك بحقارتها بالاضافة الى نفاسة الآخرة . فالزاهد من اتته الدنيا راغمة صفواً عفواً وهو قادر على التنعم بها من غير نقصان جاهٍ وقبح اسم ولا فوات حظ للنفس ، فتركها خوفاً من ان يأنس بها فيكون آنساً بغير الله ومحباً لما سوى الله ، ويكون مشركاً في حب الله تعالى غيره ، أو تركها طمعاً في ثواب الله تعالى في الآخرة [3].

وَمَثَلُ من ترك الدنيا للآخرة عند اهل المعرفة وارباب القلوب المعمورة بالمشاهدات والمكاشفات مَثَلُ من منعه من باب الملك كلب على بابه فألقى إليه لقمة من خبز فشغله بنفسه ودخل الباب ونال القرب عند الملك . والشيطان كلب على باب الله تعالى يمنع من الدخول ، مع ان الباب مفتوح والحجاب مرفوع . والدنيا كلقمة خبز أكلت ، فلذتها في حال المضغ وتنقص على القرب بالابتلاع ، ثم يبقى ثفلُها في المعدة ، ثم تنتهي الى النتن والقذر ، ثم يُحتاج بعد ذلك الى اخراج ذلك الثفل [4].

ويربط الغزالي بين الالتفات الى الدنيا ونقصان المعرفة . فالانسان لا

---

١ — المصدر السابق صفحة ١٧٨ — ١٧٩ .
٢ — صفحة ١٧٩ .
٣ — صفحة ١٨٠ .
٤ — صفحة ١٨٥ .

يلتفت الى الدنيا إلا لأنه يراها شيئاً معتداً بـه ، وهو لا يراهـا شيئاً معتداً به إلا لقصور معرفته . فسبب نقصان الزهد إنما هو نقصان المعرفة . فكلما اكتملت معرفة الانسـان ازداد زهده وأقبل على الله بكنه الهمة ، فلا يحب الله إلا من عرفه . وليس من الممكن الجمع بين حب الله وحب الدنيا . فمن عرف الله وعرف لذة النظر الى وجهـه الكريم وعرف ان الجمع بين تلك اللذة وبين لذة التنعم بالحور العين والنظر الى نقش القصور وخضرة الاشجار غير ممكن ، فلا يحب إلا لذة النظر الى الله ولا يؤثر غيره . ولا تظنن ان أهل الجنة عند النظر الى وجه الله تعالى يبقى للذة الحور والقصور متسع في قلوبهم . والطالبون لنعيم الجنة عند اهل المعرفة وأرباب القلوب كالصبي الطالب للعب بالعصفور [1] .

والحاصل ان الزهد عبارة عن الرغبة عن حظوظ النفس كلها . وكلما رغب الانسـان عن حظوظ النفس رغب عن البقاء في الدنيا مـا دامت فانية ، فقصر امله فيها لا محالة ، وتعلق بالدار الآخرة لأنها دائمة . فهو إنما يريد التمتع الدائم .

وينقسم الزهد الى فرض ونفل وسلامة . فالفرض هو الزهد في الحرام ، والنفل هو الزهد في الحلال ، والسلامة هي الزهد في الشبهات [2] .

ومعرفة الزهد امر مشكل ، بل حال الزهد على الزاهد مشكل ؛ لذلك ينبغي على الزاهد أن يُعَوِّل في باطنه على ثلاث علامات :

العلامة الأولى ان لا يفرح بموجود ولا يحزن على مفقود ، بل ينبغي ان يكون بالضد من ذلك وهو ان يحزن بوجود المال ويفرح بفقده . فقد كان ارباب البصائر اذا أقبلت عليهم الدنيا حزنوا وقالوا : ذنبٌ عُجِّلت عقوبته ، ورأوا ذلك علامـة المقت والاهمال ! واذا اقبل عليهم الفقر قالوا مرحباً بشعار الصالحين ! والمغرور اذا اقبلت عليه الدنيا ظن انها كرامة

---

١ — صفحة ١٨٥ — ١٨٦ .

٢ — صفحة ١٨٨ .

من الله ، واذا صُرفت عنه ظن انها هوان ؛

والعلامة الثانية ان يستوي عنده ذامّه ومادحه : فالأول علامة الزهد في المال ، والثاني علامة الزهد في الحياة ؛

والعلامة الثالثة ان يكون انسه بالله تعالى ، والغالب على قلبه حلاوة الطاعة : إذ لا يخلو القلب عن حلاوة المحبة ، اما محبة الدنيا واما محبة الله ، وهما في القلب كالماء والهواء في القدح . فالماء اذا دخل خرج الهواء ولا يجتمعان . وكل من أنس بالله اشتغل به ولم يشتغل بغيره . ولذلك قيل لبعضهم : الى ماذا أفضى به الزهد؟ فقال الى الأنس بالله . فاما الأنس بالدنيا وبالله فلا يجتمعان . وقد قال اهل المعرفة : اذا تعلق الايمان بظاهر القلب أحب الدنيا والآخرة جميعاً وعمل لهما ، واذا بُطن الايمان في سويداء القلب وباشره أبغض الدنيا فلم ينظر اليها ولم يعمل لها . وهذا مقام العارفين [١] .

ب ـ حب الله . ـ ان المحبة لله هي الغاية القصوى من المقامات والذروة العليا من الدرجات . فما بعد ادراك المحبة مقام إلا وهو ثمرة من ثمارها وتابع من توابعها : كالشوق والأنس والرضا واخواتها ؛ ولا قبل المحبة مقام إلا وهو مقدمة من مقدماتها : كالتوبة والصبر والزهد وغيرها [٢] .

والمحبة لا تُتصوَّر إلا بعد معرفة وادراك ، اذ لا يُحبّ الانسان إلا ما يعرفه ومن يعرفه . ولذلك لم يُتصوّر ان يتصف بالحب جماد ، بل هو من خاصية الحي المدرك . ومعنى كون الشيء محبوباً ان في الطبع ميلاً اليه ، ومعنى كونه مبغوضاً ان في الطبع نُفرة عنه ، فالحب عبارة عن ميل الطبع الى الشيء الملذ ، فإن تأكد ذلك الميل وقوى سُمي عشقاً . والبُغض عبارة عن نُفرة الطبع عن المؤلم المتعب ، فاذا قوى

---

١ ـ صفحة ١٩٧ ، وانظر ايضاً الجزء الثالث صفحة ٣٠٩ .

٢ ـ الاحياء ، ج ٤ صفحة ٢٤١ .

سُمي مقتاً [1] .

والحب لما كان تابعاً للادراك والمعرفة انقسم لا محالة بحسب انقسام المدركات والحواس . فلكل حاسّ ادراك لنوع من المدركات ، ولكل واحد منها لذة : فلذة العين في الإبصار وادراك المبصَرات الجميلة والصور المليحة الحسنة المستلذة . ولذة الأذن في النغمات الطيبة الموزونة . ولذة الشم في الروائح الطيبة . ولذة الذوق في الطعوم . ولذة اللمس في اللين والنعومة . ولما كانت هذه المدركات بالحواس مُلذة كانت محبوبة . وهناك حسّ سادس مظنته القلب يدرك لذة العبادة ، ويعبر عنه ايضاً بالعقل او النور او البصيرة . فالبصيرة الباطنة أقوى من البصر الظاهر ، والقلب أشد ادراكاً من العين . وجمال المعاني المُدرَكة بالعقل أعظم من جمال الصور الظاهرة للابصار ، فتكون لا محالة لذة القلب بما يدركه من الأمور الشريفة الإلهية التي هي أجلّ من ان تدركها الحواس أتم وأبلغ . ولا معنى للحب إلا الميل الى ما في ادراكه لذة [2] .

أجل ان المحبوس في مضيق الخيالات والمحسوسات ربما يظن انه لا معنى للحسن والجمال الا تناسب الخلقة والشكل وحسن اللون وكون البياض مشرباً بالحمرة ، وامتداد القامة وغير ذلك مما يوصف من جمال شخص الانسان . فان الحُسن الأغلب على الخلق حسن الابصار واكثر التفاتهم الى صور الأشخاص ، فيُظن ان ما ليس مبصراً ولا متخيلاً ولا متشكلاً ولا متلوناً مقدراً فلا يُتصور حسنه ، واذا لم يتصور حسنه لم يكن في ادراكه لذة فلم يكن محبوباً . فاعلم ان الحسن والجمال موجود في غير المحسوسات : اذ يقال هذا خُلق حسن ، وهذا اعلم حسن ، وهذه سيرة حسنة ، وهذه اخلاق جميلة . ولا شيء من هذه الصفات يدرك بالحواس بل بنور البصيرة الباطنة : فهي إنما تُحب لذاتها لا لحظ يُنال منها وراء ذاتها ، بل تكون ذاتها عين حظها . وهذا

---

١ - صفحة ٢٤٣ .

٢ - صفحة ٢٤٣ .

هو الحب الحقيقي البالغ الذي يوثق بدوامه . فمن حُرم البصيرة الباطنة لا يدرك هذه الصفات الجميلة ولا يلتذ بها ولا يحبها ولا يميل اليها . ومن كانت البصيرة الباطنة أغلب عليه من الحواس الظاهرة كان حبه للمعاني الباطنة اكثر من حبه للمعاني الظاهرة[1] . وهذه المعاني يرجع حاصلها عند البحث الى العلم والقدرة . وكلما كان المعلوم أشرف وأتم جمالاً وعظمة كان العلم اشرف وأجمل . وكذا المقدور كلما كان اعظم رتبة وأجلّ منزلة كانت القدرة عليه اجلّ رتبة وأشرف قدراً[2] .

وأجل المعلومات هو الله تعالى . فلا جرم أحسن العلوم وأشرفها معرفة الله تعالى . وكذلك ما يقاربه ويختص به فشرفه على قدر تعلقه به[3]. لذلك لا محبوب بالحقيقة عند ذوي البصائر الا الله تعالى ولا مستحق للمحبة سواه :

أولاً : لأن فراق المحبوب شديد ، فينبغي ان تحب من لا يفارقك وهو الله تعالى ، وان لا تحب ما يفارقك وهو الدنيا . فانك اذا احببت الدنيا كرهت لقاء الله تعالى ، فيكون قدومك بالموت على ما تكرهه ، وفراقك لما تحبه[4] ؛

ثانياً لأن الله هو المتفضل بالوجود على كل موجود وهو المتفضل بدوام الوجود وكماله . فليس في الوجود شيء له بنفسه قوام إلا القيوم الحي الذي هو قائم بذاته ، وكل ما سواه فانما هو قائم به[5] . فله الجمال والبهاء والعظمة والكبرياء والقهر والاستيلاء . وهو المنفرد بالكمال ، المنزّه عن النقص ، المقدس عن العيوب ، وهو الجميل المطلق ، الواحد الذي لا ندّ له ،

١ — صفحة ٢٤٥ .
٢ — صفحة ٢٤٩ .
٣ — صفحة ٢٤٩ .
٤ — صفحة ١٦٩ .
٥ — صفحة ٢٤٨ .

الفرد الذي لا ضدّ له ، الصمد الذي لا منازع له ، الغني الذي لا حاجة له ، القادر الذي يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، لا رادّ لحكمه ولا معقّب لقضائه ، العالِم الذي لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات والأرض ، القاهر الذي لا تخرج عن قبضة قدرته اعناق الجبابرة ، ولا ينفلت من سطوته وبطشه رقاب القياصرة ، الأزلي الذي لا اول لوجوده ، الابدي الذي لا آخر لبقائه ، الضروري الوجود الذي لا يحوم امكان العدم حول حضرته ، القيوم الذي يقوم بنفسه ويقوم كل موجود به ، جبار السموات والأرض ، خالق الجماد والحيوان والنبات ، المنفرد بالعزة والجبروت ، المتوحد بالملك والملكوت ، ذو الفضل والجلال والبهاء والجمال والقدرة والكمال ، الذي تتحير في معرفة جلاله العقول ، وتخرس في وصفه الألسنة ، الذي كمال معرفة العارفين الاعتراف بالعجز عن معرفته ، ومنتهى نبوة الانبياء الاقرار بالقصور عن وصفه [1] .

فسبحان من احتجب عن بصائر العميان غيرةً على جماله وجلاله ان يطلع عليه إلا من سبقت له منه الحسنى الذين هم عن نار الحجاب مبعدون ، وترك الخاسرين في ظلمات العمى يتيهون ، وفي مسارح المحسوسات وشهوات البهائم يترددون ، يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الاخرة غافلون [2] .

فالله هو اظهر الموجودات وأجلاها ، وبه ظهرت الاشياء كلها . وكما ان الخفاش يبصر بالليل ولا يبصر بالنهار لا لخفاء النهار واستتاره ، بل لشدة ظهوره وضعف بصر الخفاش الذي يبهره نور الشمس [3] ، فكذلك عقولنا الضعيفة يبهرها جمال الحضرة الإلهية التي هي في نهاية الاشراق والاستنارة وفي غاية الاستغراق والشمول . فكأنه لشدة انجلائه لا يُدرَك ،

---

١ ـ صفحة ٢٥١ .

٢ ـ صفحة ٢٥١ .

٣ ـ صفحة ٢٦٤ ـ ٢٦٥ .

ولشدة ظهوره يخفى ، ومذ يكون الظهور سبب الخفاء . فالشيء اذا جاوز حده انعكس الى ضده – كما يقول الغزالي في (المشكاة) [١] . فسبحان من احتجب بإشراق نوره واختفى عن البصائر والأبصار بظهوره ! فجميع ما في العالم شواهد ناطقة وأدلة شاهدة بوجود خالقها ومدبرها ومصرفها ومحركها ودالة على علمه وقدرته ولطفه وحكمته [٢] .

فهو المحبوب المطلق ، المتفضل بالنعم ، مفيض الوجود على كل موجود . فإن احب العارف ذاته حقاً – ووجود ذاته مستفاد من غيره – فبالضرورة يحب المفيد لوجوده والمديم له ان عرفه خالقاً موجداً مبقياً وقيوماً بنفسه ومقوماً لغيره . فإن كان لا يحبه فهو لجهله بنفسه وبربه . فالمحبة ثمرة المحبة تنعدم بانعدامها وتضعف بضعفها وتقوى بقوّتها . فينبغي ان لا يحب العارف إلا الله وحده لأن المحسن اليه هو الله تعالى فقط ، إذ الإحسان من غيره محال . فالله هو المحسن الى الكافة والمتفضل على جميع اصناف الخلائق اولاً بإيجادهم ، وثانياً بتكميلهم بالأعضاء والأسباب التي هي من ضروراتهم ، وثالثاً بترفيههم وتنعيمهم بخلق الأسباب التي هي في مظان حاجاتهم وإن لم تكن في مظان الضرورة ، ورابعاً بتجميلهم بالمزايا والزوائد التي هي في مظنة زينتهم وهي خارجة عن ضروراتهم وحاجاتهم [٣] .

لذلك فأعظم اللذات إنما هي لذة النظر الى وجه الله تعالى . لكن النفس ما دامت محجوبة بعوارض البدن ومقتضى الشهوات ، مشغولة بلذة المنكوح والمطعوم والمشروب ، تستحقر لذة النظر الى وجه الله ولقائه . وهذا الاستحقار إنما صدر عن الخلو عن المعرفة بالله . فمن خلا عن هذه المعرفة كيف يدرك لذتها ؟ وإن انطوى على معرفة ضعيفة وقلبه مشحون بعلائق الدنيا فكيف يدرك لذتها ؟ فللعارفين في معرفتهم ومناجاتهم لله

---

١ – مشكاة الانوار ، صفحة ٦٢ .

٢ – الاحياء جـ ٤ صفحة ٢٦٥ .

٣ – صفحة ٢٤٨ – ٢٤٩ .

لذات لو عُرضت عليهم الجنة في الدنيا بدلاً عنها لم يستبدلوا بها لذة الجنة. ثم هذه اللذة مع كمالها لا نسبة لها اصلاً الى لذة اللقاء والمشاهدة. فمن لا يشتهي إلا لقاء الله تعالى فلا لذة له من غيره، بل ربما يتأذى به [1].

فإذن نعيم الجنة بقدر حب الله تعالى، وحب الله تعالى بقدر معرفته. ولهذه المعرفة من الجمال ما يبهت العقل وتعظم لذته بحيث يكاد القلب يتفطر لعظمته. وهذه المعرفة إنما تكمل وتكثر وتتسع في العمر الطويل بمداومة الفكر والمواظبة على المجاهدة والانقطاع عن العلائق والتجرد للطلب. ولذلك حدود لا يرفعها إلا الموت [2]. فإن ما اتضح للعارفين من الأمور الإلهية، وإن كان في غاية الوضوح فكأنه من وراء ستر رقيق فلا يكون متضحاً غاية الاتضاح، بل يكون مشوباً بشوائب التخيلات. فإن الخيالات لا تفتر في هذا العالم عن التمثيل والمحاكاة لجميع المعلومات، وهي مكدرات للمعارف ومنغصات. وكذلك ينضاف اليها شواغل الدنيا فإنما كمال الوضوح بالمشاهدة وتمام إشراق التجلي، ولا يكون ذلك إلا في الآخرة، فإنه منتهى محبوب العارفين [3].

اجل ان الأمور الإلهية لا نهاية لها، وإنما ينكشف لكل عبد من العباد بعضها، وتبقى امور لا نهاية لها غامضة. والعارف يعلم وجودها ويعلم ان ما غاب عن علمه من المعلومات اكثر مما حضر، فلا يزال متشوقاً الى ان تحصل له المعرفة بما لم يحصل مما بقي من المعلومات التي لم يعرفها اصلاً لا معرفة واضحة ولا معرفة غامضة. والشوق الاول ينتهي في الدار الآخرة بالمعنى الذي يسمى رؤية ولقاء ومشاهدةً، ولا يتصور ان يسكن في الدنيا. وأما الشوق الثاني فيشبه ان لا يكون له نهاية لا في الدنيا ولا في الآخرة إذ نهايته ان ينكشف للعبد في الآخرة من جلال الله تعالى وصفاته وحكمته

---

١ ـ صفحة ٢٥٧ ـ ٢٥٨ .

٢ ـ صفحة ٢٥٩ .

٣ ـ صفحة ٢٦٧ .

وأفعاله ما لم يتضح له ، وهـذا الشوق لا يسكن هو ايضاً قط ، وتتوالى عليه ألطاف الكشف والنظر الى غير نهاية ، فلا يزال النعيم متزايداً أبد الآباد ، وتكون لذة مـا يتجدد من لطائف النعم شاغلة عن الاحساس بالشوق الى مـا لم يحصل ، ويكون ذلك مستمراً على الدوام ولا يتوقف عن الحاجة الى مزيد الاستكمال والإشراق . وهذا منزل لا يناله إلا من رفض الدنيا وأهلها ولم يشتغل بشيء من ذكرها وفرغ قلبه لله[1] .

والخلاصة ان اسعد الخلق حالاً في الاخرة اقواهم حباً لله ، فكلما ازدادت المحبة ازدادت اللذة . ولا ينكر هذه المحبة إلا من قعد به القصور في درجة البهائم فلم يجاوز إدراك الحواس اصلا . فالله جميل ، ولكن لا يحبه إلا من انكشف له جماله وجلاله ، وهيهات ان يدرك جمال الله كل انسان[2] !

وإنما يكتسب العبد حب الله تعالى في الدنيا بالطبع . واصل الحب لا ينفك عنه مؤمن لأنـه لا ينفك عن اصل المعرفة . وهو إنما يحصل – كما ذكرنا مراراً – بقطع علائق الدنيا وعدم التشاغل بحظوظ النفس واخراج حب غير الله من القلب . فأحد اسباب ضعف حب الله في القلوب قوة حب الدنيا . وسبيل قلع حب الدنيا من القلب سلوك طريق الزهـد في المال والجاه والقوة والجد وجميع حظوظ العاجلة ، وملازمة الصبر ، والانقياد اليهما بزمام الخوف والرجاء ، وبذلك يتطهر القلب عن غـير الله فيتسع بعد ذلك لنزول معرفة الله وحبه فيه . وهذا التطهير يجري مجرى وضع البذر في الارض بعد تنقيتها من الحشيش ، ثم يتولد من هذا البذر شجرة المحبة والمعرفة . ولا يوصل الى هـذه المعرفة بعد انقطاع شواغل الدنيا وعلائقها من القلب إلا بالفكر الصافي والذكر الدائم والجد البالغ في الطلب والنظر المستمر في الله تعالى وفي صفاتـه وفي ملكوت سمواته وسائر

---

١ – نفس المصدر والصفحة .

٢ – صفحة ٢٤٣ و ٢٤٥ .

مخلوقاته . والواصلون الى هذه الرتبة ينقسمون :

الى الاقوياء ، ويكون اول معرفتهم لله تعالى ، ثم به يعرفون غيره ؛

وإلى الضعفاء ، ويكون اول معرفتهم بأفعال الله وآثاره ، ثم يترقون منها الى الفاعل .

وهـذا الطريق الأخير هو الاسهل على الاكثرين ، وهو الأوسع على السالكين ، وإليه اكثر دعوة القرآن عند الأمر بالتدبر والتفكير والاعتبار والنظر في آيات خارجة عن الحصر .

والطريق الاول غامض والكلام فيه خارج عن حد فهم اكثر الخلق .

وأما الطريق الاسهل الأدنى فأكثره غير خارج عن حد الأفهام ، وإنما قصرت الافهام عنه لإعراضها عن التدبر واشتغالها بشهوات الدنيا وحظوظ النفس . فما من ذرة من أعلى السموات الى تخوم الأرضين إلا وفيها عجائب آيات تدل على كال قدرة الله تعالى وكال حكمته ومنتهى جلاله وعظمته [1] .

وبحر هذه المعرفة ، اعني معرفة عجائب صنع الله تعالى ، بحر لا ساحل له . فلا جرم تفاوتُ اهل المعرفة في الحب لا حصر له ، إذ الأشياء إنما تتفاوت بتفاوت اسبابها . واكثر الناس ليس لهم من الله تعالى إلا الصفات والأسباب التي قرعت سمعهم فتلقنوها وحفظوها ، وربما تخيلوا لها معاني يتعالى عنها رب الأرباب ، وربما لم يطلعوا على حقيقتها ولا تخيلوا لها معنى فاسداً بل آمنوا بها ايمان تسليم وتصديق ، واشتغلوا بالعمل وتركوا البحث ، وهؤلاء هم اهل السلامة من اصحاب اليمين . والمتخيلون هم الضالون . والعارفون بالحقائق هم المقربون [2] .

فإن كنت طالباً سعادة لقاء الله تعالى فأنبذ الدنيا وراء ظهرك ، واستغرق العمر في الذكر الدائم والفكر اللازم ، فعساك تحظى منها بقدر [3] .

---

١ ـ صفحة ٢٦١ .

٢ ـ صفحة ٢٦٣ .

٣ ـ نفس المصدر والصفحة .

هذا ومحبة الله يدعيها كل احد. ولكن ما اسهل الدعوى وما اعز المعنى! فلا ينبغي ان يغتر الانسان بتلبيس الشيطان وخدع النفس مهما أدعت محبة الله تعالى ما لم يمتحنها بالعلامات . فعلامة المحبة كال الأنس بمناجاة المحبوب ، وكال التنعم بالخلوة به، وكال الاستيحاش من كل ما ينغص عليه الخلوة ويعوق عن لذة المناجاة. وعلامة الأنس مصير العقل والفهم كله مستغرقاً بلذة المناجاة كالذي يخاطب معشوقه ويناجيه . وقد انتهت هذه اللذة ببعضهم حتى كان في صلاته ووقع الحريق في داره فلم يشعر به ؛ وقطعت رجل بعضهم بسبب علة اصابته وهو في الصلاة فلم يشعر به . ومهما (كلما) غلب عليه الحب والأنس صارت الخلوة والمناجاة قرة عينه يدفع بها جميع الهموم ، بـل يستغرق في الحب والأنس قلبه حتى لا يفهم امور الدنيا ما لم تكرر على سمعه مراراً ، كالعاشق الولهان يكلم الناس بلسانه وأنسه في الباطن بذكر حبيبه . فإنما المحب من لا يطمئن إلا بمحبوبه ولا يسكن إلا اليه [1] .

ولخصوص المحبين مخاوف في مقـام المحبة ليست لغيرهم ، وبعض مخاوفهم أشد من بعض . فأولها خوف الإعراض . وأشد منه خوف الحجاب . وأشد منه خوف الإبعاد . ثم خوف الوقوف وسلب المزيد . فملازمة الخوف لهذه الأمور وشدة الحذر منها بصفاء المراقبة دليل صدق الحب : فان من أحب شيئاً خاف لا محالة فقده؛ فلا يخلو المحب عن خوف اذا كان المحبوب مما يمكن فواته [2] .

وقد يُظن ان الخوف يضاد الحب، وليس كذلك بل ادراك العظمة يوجب الهيبة ، كما ان ادراك الجمال يوجب الحب . فالمحب الحقيقي لا يخلو من خوف والخائف لا يخلو من محبة . ولكن الذي غلبت عليه المحبة اتسع فيها وسكر واضطربت احواله، فاذا جاء شوب الخوف سكن سكرُ الحب قليلاً وعاد الى جادة الاعتدال . فانما الخوف يُعدّل الحب ويخفف وقعه على القلب . لذلك

---

١ ـ صفحة ٢٧٢ و ٢٧٥ .

٢ ـ صفحة ٢٧٧ .

كان من الواجب على المحب ان يكون في حبه خائفاً متضائلاً تحت الهيبة والتعظيم ، دائباً على القرب من محبوبه وعدم فراقه. وقد قال بعض العارفين: من عبد الله تعالى بمحض المحبة من غير خوف هلك بالبسط والادلال ، ومن عبده من طريق الخوف من غير محبة انقطع عنه بالبعد والاستيحاش ، ومن عبده من طريق المحبة والخوف احبه الله فقرّبه ومكّنه وعلمه [1] .

ودرجات القرب لا نهاية لها ، وحق العبد أن يجتهد في كل نَفَسٍ حتى يزداد منه قرباً . والقرب من الله قرب بالصفة لا بالمكان ، كالتلميذ يطلب القرب من درجة استاذه في كمال العلم وجماله . نعم قد يقدر التلميذ على القرب من الاستاذ وعلى مساواته وعلى مجاوزته ، وذلك في حق الله محال ، فانه لا نهاية لكمال الله ، وسلوك العبد من درجات الكمال متناه فلا مطمع له في المساواة . ثم ان درجات القرب تتفاوت تفاوتاً لا نهاية له لأجل انتفاء النهاية عن ذلك الكمال [2] .

ويجب كتمان الحب واجتناب الدعوى والتوقي من إظهار الوجد والمحبة تعظيماً للمحبوب وإجلالاً له وهيبة منه وغيرة على سره . فإن الحب سر من أسرار الحبيب . فإن قلت : المحبة منتهى المقامات وإظهارها إظهار للخير ، فلماذا يُستنكر ؟ فاعلم ان المحبة محمودة وظهورها محمود ايضاً ، وإنما المذموم التظاهر بها لما يدخل فيها من الدعوى والاستكبار . وحق المحب ان يتم على حبه الخفي افعاله وأحواله وينبغي ان يظهر حبه من غير قصد منه الى اظهار الحب ولا الى اظهار الفعل الدال على الحب ، بل ينبغي ان يكون قصد المحب اطلاع الحبيب فقط ، فأما إرادته اطلاع غيره فشرك في الحب وقادح فيه [3] .

فإذن من عرف نفسه وعرف ربه واستحيا منه حق الحياء خرس

---

١ – صفحة ٢٧٧ – ٢٧٨ .

٢ – صفحة ٢٧١ و ٢٧٧ .

٣ – صفحة ٢٧٩ .

لسانه عن التظاهر بالدعوى ، وإن كان يشهد على حبه حركاته وسكناته واقدامه وأحجامه وتردداته . وبالجملة جميع محاسن الدين ومكارم الاخلاق ثمرة الحب ، ومـــا لا يثمره الحب فهو اتباع الهوى ، وهو من رذائل الاخلاق [٢] .

هـ ــ **الفناء في الله** . يذهب الغزالي الى ان التوحيد له اربع مراتب . فهو ينقسم الى لب والى لب اللب والى قشر والى قشر القشر . ويضرب الغزالي لذلك مثلاً بالجوز تقريباً الى الافهام الضعيفة . فان له قشرتين وله لب وللب دهن ، هو لب اللب .

فالرتبة الاولى من التوحيد هي ان يقول الانسان بلسانه « لا إله إلا الله » وقلبه غافل عنه او منكر له ، وذلك كتوحيد المنافقين ؛

والثانية ان يصدق قلبه بمعنى اللفظ كما صدق به عموم المسلمين ، وهو اعتقاد العوام ؛

والثالثة ان يشاهد ذلك بطريق الكشف بواسطة نور الحق ، وهو مقام المقرَّبين ، وذلك بأن يرى أشياء كثيرة ، غير انه يراها على كثرتها صادرة عن الواحد القهار ؛

والرابعة ان لا يرى في الوجود إلا واحداً ، وهي مشاهدة الصديقين وهذا هو الفناء في التوحيد (او الفناء في الله) ، لأنه من حيث لا يرى إلا واحداً لا يرى نفسه ايضاً . وإذا لم يرَ نفسه لكونه مستغرقاً بالتوحيد كان فانياً عن نفسه في توحيده ، بمعنى انه فني عن رؤية نفسه والخلق .

فالأول موحّد بمجرّد اللسان ، ويعصم ذلـــك صاحبه في الدنيا عن السيف والسنان ؛

والثاني موحّد ، بمعنى انه معتقد بقلبه مفهوم لفظه ، وقلبه خالٍ عن التكذيب بما انعقد عليه قلبه ، فالتوحيد هنا بمثابة العقدة على القلب ليس فيه انشراح وانفساح ، ولكنه يحفظ صاحبه من العذاب في الآخرة إن

---

٢ ــ صفحة ٢٨٠ .

توفي عليه ولم تضعف بالمعاصي عقدته . ولهذه العُقد حيل يُقصد بها اضعافها وحلها تسمى بدعة ، وحيل اخرى يُقصد بها دفع حيلة الحل والأضعاف كما يقصد بها ايضاً احكام رباط هذه العقدة وشدها على القلب ، وهذه هي مهمة علم الكلام . والعارف بـه يسمى متكلماً ، وهو في مقابلة المبتدع ، ومقصده دفع المبتدع عن حل هذه العقدة عن قلوب العوام . وقد يُخص المتكلم باسم الموحِّد ، من حيث انـه يحمي بكلامه مفهوم لفظ التوحيد على قلوب العوام حتى لا تنحل عقدته .

والثالث موحِّد ، بمعنى انه لم يشاهد إلا فاعلاً واحداً اذا انكشف له الحق كما هو عليه ، ولا يرى فاعلاً بالحقيقة إلا واحداً وقد انكشفت له الحقيقة كما هي عليه .

والرابع موحد ، بمعنى انه لم يحضر في شهوده غير الواحد ، فلا يرى الكل من حيث انه كثير بل من حيث انه واحد ، وهذه هي الغـاية القصوى في التوحيد[1] .

فالأول كالقشرة العليا من الجوز ، والثاني كالقشرة السفلى ، والثـالث كاللب ، والرابع كالدهن المستخرج من اللب . وكما أن القشرة العليا من الجوز لا خير فيها وإذا أُكلت فمذاقهـا مرّ ، وان نُظر الى باطنها فهي كريهة المنظر ، وان اتُخذت حطباً أطفأت النار وأكثرت الدخان ، وان تُركت في البيت ضيّقت المكان فلا تصلح إلا أن تُترك مدةً غطاءً للجوز لصيانته ثم يُرمى بها بعد ذلك ، فكذلك التوحيد بمجرد اللسان دون التصديق بالقلب عـديم الجدوى كثير الضرر مذموم الظاهر والباطن ، لكنه ينفع مدة في حفظ القشرة السفلى الى وقت الموت . والقشرة السفلى هي القلب والبدن ، وتوحيد المنافق يصون بدنه عن سيف الغزاة ، فان هؤلاء لم يؤمروا بشق القلوب . والسيف إنمـا يصيب جسم البدن ، وهو القشرة ، وإنما يتجرد عنه بالموت فلا يبقى لتوحيده فائدة بعده . وكما ان

---

١ – الاحياء ج ٤ صفحة ٢٠٠ .

القشرة السفلى ظاهرة النفع بالإضافة الى القشرة العليا ، فانها تصون اللب وتحرسه من الفساد عند الإدخار ، وإذا فصلت أمكن ان ينتفع بهـا حطباً لكنها أقل شأناً من اللب ، فكذلك مجرد الاعتقاد من غير كشف كثير النفع بالإضافة الى مجرد نطق اللسان ، ناقص القدر بالاضافة الى الكشف والمشاهـدة التي تحصل بانشراح الصدر وانفساحه وإشراق نور الحق فيه . وكما ان اللب نفيس في ذاته بالاضافة الى القشر وكله المقصود، ولكنه لا يخلو عن شوب عصارة بالاضافة الى الدهن المستخرج منـه ، فكذلك توحيد الفاعل (الله) مقصد عال للسالكين ، ولكنه لا يخلو عن شوب ملاحظة الغير والالتفات الى الكثرة بالاضافة الى من لا يشاهد سوى الواحد الحق [١] .

ولقائل ان يقول : كيف يتصور ان لا يشاهـد الموحد الأخير إلا واحداً وهو يشاهد السماء والارض وسائر الاجسام المحسوسة ، وهي كثيرة، فكيف يكون الكثير واحداً ؟

ويرد الغزالي بأن هذا من أسرار علوم المكاشفة مما لا يجوز تسطيره في كتاب يمكن لكل أحد ان يطلع عليه . فقد قال العارفون ان إفشاء سر الربوبية كفر ، فلا يجوز الخوض فيه في علم المعاملة . ومع ذلك فان الغزالي يحاول تقريب هذه المسألة الى الأفهام بأن يقول ان الشيء قد يكون كثيراً بنوع مشاهدة واعتبـار ، ويكون واحداً بنوع آخر من المشاهـدة والاعتبار . كالإنسان فهو كثير ان التفت الى روحه وجسده وأطرافه وعروقه وعظامه واحشائه ، وهو باعتبار آخر ومشاهدة اخرى واحد ، إذ نقول انه انسان واحد . فهو بالإضافة الى الانسانية واحـد ، وكم من شخص يشاهد انسـاناً دون ان يخطر بباله كثرة امعائه وعروقه واطرافه وتفصيل روحه وجسده واعضائه . فكذلك كل مـا في الوجود من الخالق والمخلوق له اعتبارات ومشاهدات كثيرة مختلفة . فهو باعتبار

---

١ — صفحة ٢٠١ .

واحدٌ وباعتبارات أخر سواه كثيرٌ ، وبعضها أشد كثرة من بعض . والمثال السابق وان كان لا يطابق الغرض الا انه ينبه في الجملة على كيفية مصير الكثرة في حكم المشاهدة واحداً . وهذه المشاهدة التي لا يظهر فيها إلا الواحد الحق ، تارة تدوم وتارة تطرأ كالبرق الخاطف ، وهو الأكثر ، وأما الدوام فنادر عزيز المنال . والى هذا أشار الحسين بن منصور الحلاج حين رأى الخوّاص يضرب في الفيافي والقفار ، فقال له : «فيم انت» ؟ فقال الخوّاص : « أدور في البوادي أصلح حالي في التوكل » . فقال له الحلاج : « قد أفنيت عمرك في عمران باطنك ، فأين الفناء في التوحيد ؟ » . فكأن الخوّاص كان مشتغلاً في تصحيح المقام الثالث من مقامات التوحيد فطالبه الحلاج بالمقام الرابع[1] .

وسواء طالت هذه المشاهدة ام قصرت ففيها ينكشف للموحد العارف ان لا فاعل في الكون إلا الله تعالى . فمن نظر اليه (اي الى الكون) من حيث انه فعل الله ، وعرفه من حيث انه فعل الله ، وأحبه من حيث انه فعل الله ، لم يكن ناظراً إلا في الله ، ولا عارفاً إلا بالله ، ولا محباً إلا له ، فلا يلتفت قلبه إلا اليه إذ لا مجال فيه لغيره . فهو الموحِّد الحق الذي لا يرى الا الله ، بل لا ينظر الى نفسه من حيث نفسه ، بل من حيث انه عبد الله . فهذا هو الذي يقال فيه انه فني في التوحيد ، اي فني في توحيد الله او في الله ، وانه فني عن نفسه فلم يعد له التفات اليها ، اي نسي نفسه وأحواله ومقاماته وصفاته ، فكان مستغرق الهمم بالمحبوب ، كالعاشق المستهتر عند لقاء الحبيب ، فانه لا يتفرغ للنظر في احوال نفسه وأوضاعها ، بل يبقى كالمبهوت الغافل عن نفسه ، وهو منتهى لذة العشاق . واليه الاشارة بقول مَن قال : « كنا بنا ، ففنينا عنا ، فبقينا بلا نحن » . هذا هو الفناء في الواحد الحق ، وهو غاية مقصد الطالبين ومنتهى نعيم الصدّيقين . وهي امور معلومة عند

---

١ ــ صفحة ٢١٠ و ٢٥٨ .

ذوي البصائر اشكلت لضعف الأفهام عن دركها وقصور قدرة العلماء بها عن ايضاحها وبيانها [١] .

وفي (مشكاة الانوار) تصوير لهذه المسألة قد يكون اكثر وضوحاً ، مما يدل على ان هذه الرسالة غير منحولة ، لأنها تسير و (الإحياء) في خط واحد . فالعارف عندما يترقى من حضيض المجاز الى يفاع الحقيقة ويستكمل معراجه ، يرى بالمشاهدة العيانية ان ليس في الوجود الا الله تعالى . فان كل شيء سوى محبوبه اذا اعتُبر ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض ، واذا اعتُبر من الوجه الذي يسري اليه الوجود من الاول الحق رؤي موجوداً لا في ذاته بل من جهة موجده ، فيكون الموجود وجه الله تعالى فقط . فلكل شيء وجهان : وجه الى نفسه ووجه الى ربه . فهو باعتبار وجه نفسه عدم ، وباعتبار وجه الله موجود . فاذن لا موجود الا الله تعالى ، وكل شيء هالك الا وجهه أزلاً وأبداً ، ولا يعرف كنه معرفته الا هو ، ولا يدرك ذلك الا من قويت بصيرته وارتفعت عنه الحجب [٢] .

فالعارفون — بعد العروج الى سماء الحقيقة — قد اتفقوا على انهم لم يروا في الوجود الا الواحد الحق . فمنهم من توصل الى ذلك بطريق العقل، ومنهم من توصل بطريق الحال والذوق . فقد انتفت عنهم الكثرة بالكلية واستغرقوا في الفردانية الإلهية المحضة ، فصاروا كالمبهوتين في الواحد الحق حتى لم يبق فيهم متسع لذكر شيء غير الله ، فلم يكن عندهم الا الله . لقد انمحت فردانيتهم وفنيت هويتهم في الهوية المطلقة ، لقد سكروا فيها سُكراً زال معه كل سلطان واندفعوا في الشطح ، فقال احدهم « انا الحق » وقال الآخر « سبحاني ما اعظم شأني » ، وقال آخر « ما في الجبة الا الله » ! وكلام العشاق في حال السُكر يُطوى ولا يُحكى . وتسمى هذه الحالة (فناء) بل (فناء الفناء) لأن الموحّد هنا قد فني عن نفسه وعن فنائه ، فلم يعد

---

١ — صفحة ٢٦٦ و ٣٥٨ .

٢ — المشكاة ، صفحة ٥٥ — ٥٦ .

يشعر بنفسه ولا بعدم شعوره بنفسه، ولو شعر بعدم شعوره بنفسه لكان قد شعر بنفسه . وتسمى هذه الحالة بالاضافة الى المستغرق به بلسان المجاز اتحاداً ، وبلسان الحقيقة توحيداً . انها اتحاد بالله وفناء في الله . ووراء هذه الحقائق أسرار يطول بيانها والخوض فيها[1] .

ويفرق الغزالي في هذا الموضع بين توحيد العوام وتوحيد الخواص . فتوحيد العوام انما هو قول « لا إله الا الله » . وأما توحيد الخواص ، توحيد العارفين وأهل القربى ، فهو قول « لا إله الا هو » ، بمعنى انه لا هوية لغيره إلا بالمجاز . فلا هو الا هو ولا اشارة الا اليه . وهذا التوحيد الاخير أتم وأخص واشمل واحق وادق وأدخل بصاحبه في الفردانية الإلهية المحضة والوحدانية الصرفة ، ومنتهى معراج الخلائق انما هي مملكة الفردانية ، فليس وراء ذلك مرقى . لقد انتفت الكثرة وحقت الوحدة وبطلت الاضافات وطاحت الاشارات . فهذه هي غاية الغايات ومنتهى الطلبات .

فاذا عرفت هذا فاعلم ان ارباب البصائر ما رأوا شيئاً إلا رأوا الله معه ، وربما زاد على هذا بعضهم فقال : « ما رأيت شيئاً إلا رأيت الله قبله » ، لأن منهم من يرى الاشياء به ، ومنهم من يرى الاشياء فيراه بالأشياء . فالأول صاحب مشاهدة ، والثاني صاحب الاستدلال ، الاول يستدل به على الاشياء ، والثاني يستدل عليه بالأشياء . وشتان بين يستدل به ويستدل عليه . الاول درجة الصديقين ، والثاني درجة العلماء الراسخين . وليس بعدهما إلا درجة الغافلين المحجوبين[2] .

جـ – **الالهام** . ان القلب بغريزته مستعد لقبول حقائق المعلومات . والعلوم التي تحل فيه تنقسم الى شرعية وعقلية .

فأما العلوم الشرعية (او الدينية) فهي المأخوذة بطريق التقليد من

---

١ – صفحة ٥٧ – ٥٨ .

٢ – صفحة ٦٠ – ٦١ .

الانبياء ، وذلك يحصل بالتعلم لكتاب الله تعالى وسنّة رسوله وفهم معانيها بعد السماع ، وبها كمال صفة القلب وسلامته . وأما العلوم العقلية فهي التي تقضي بها غريزة العقل ولا توجد بالتقليد والسماع .

والعلوم العقلية غير كافية في سلامة القلب وإن كان محتاجاً اليها ، فلا غنى بالعقل عن السماع (الدين) ولا غنى بالسماع عن العقل . فالداعي الى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل ، والمكتفي بمجرّد العقل عن انوار القرآن والسنة مغرور[1] .

والعلوم العقلية تنقسم الى ضرورية وغير ضرورية . فأما الضرورية فهي الاوليات التي لا يدري صاحبها من أين حصلت وكيف حصلت ، كعلم الانسان مثلاً بأن الشخص الواحد لا يكون في مكانين ، والشيء الواحد لا يكون حادثاً قديماً ، موجوداً معدوماً معاً . فهي علوم مركوزة في النفس موجودة في اصل الفطرة فلا يخلو انسان منها .

وأما العلوم التي ليست ضرورية وانما تحصل في القلب في بعض الاحيان دون بعض فلحصولها احوال : فتارة تهجم على القلب كأنها أُلقيت فيه من حيث لا يدري ، وتارة تكتسب بطريق الاستدلال والتعلم . فالذي يحصل لا بطريق الاكتساب وحيلة الدليل يسمى الهاماً ، والذي يحصل بالاستدلال يسمى اعتباراً واستبصاراً[2] .

ثم ان العلم الواقع في القلب بغير حيلة وتعلم واجتهاد من العبد ينقسم الى ما لا يدري العبد كيف حصل له ومن أين حصل له ، والى ما يطلع معه على السبب الذي منه استفاد ذلك العلم وهو مشاهدة الملك الملقي للعلم في القلب . والأول يسمى الهاماً ونفثاً في الروع ، والثاني يسمى وحياً ويختص به الانبياء ، والأول يختص بـه الأولياء والأصفياء . وأما العلم المكتسب بطريق الاستدلال فيختص به العلماء .

---

١ — الاحياء ، ج ٣ صفحة ١٤ — ١٥ .

٢ — صفحة ١٦ .

ان القلب في الأصل مستعد لأن تتجلى فيه حقيقة الحق في الأشياء كلها ، وإنما حيل بينه وبينها بحوائل وغواش من عالم الحس تمنع وصولها اليه . فهي كالحجاب المسدل بين مرآة القلب وبين اللوح المحفوظ الذي هو منقوش بجميع ما قضى الله به الى يوم القيامة . وتجلي حقائق العلوم من مرآة اللوح في مرآة القلب يضاهي انطباع صورة من مرآة في مرآة تقابلها . والحجاب بين المرآتين يمكن إزالته باليد كما يمكن إزالته ايضاً بهبوب الرياح . وكذلك قد تهب رياح الالطاف الإلهية وتنكشف الحجب عن أعين القلوب فينجلي فيها بعض ما هو مسطور في اللوح المحفوظ ، وذلك كما في عجائب الرؤيا الصادقة : فانه ينكشف بها الغيب فيعلم النائم ما يكون في المستقبل . ولكن تمام ارتفاع الحجب انما يكون بالموت ، فبه ينكشف الغطاء . وقد ينكشف ايضاً في حال اليقظة حيث يرتفع الحجاب بلطف خفي من الله تعالى ، وعندئذ يلمع في القلب من وراء ستر الغيب شيء من غرائب العلم ، فيكون تارة كالبرق الخاطف ، وقد يبقى احياناً مدة اطول من ذلك قليلاً ، لكنه سرعان ما يزول ، اما ان يدوم فذلك في غاية الندور . هذا هو الالهام . وهو لا يختلف عن الاكتساب في نفس العلم : فكلاهما علم ومعرفة ؛ ولا في محله : فكلاهما يحصل في القلب؛ ولا في سببه . فكلاهما يصدر عن اللوح المحفوظ ؛ ولكنه يختلف عنه من جهة زوال الحجاب فقط وارتفاعه ، وهذا الارتفاع لا يكون باختيار العبد وإلا كان علماً كسبياً ، بل بتدخل إلهي . وكذلك لا يختلف الإلهام عن الوحي إلا في ان الوحي يكون في العادة مصحوباً برؤية الملاك جبريل حامل الوحي والمفيد للعلم ، وأما الإلهام فلا يدري صاحبه كيف حصل له ولا من أين حصل[1] .

فإذا عرفت هذا فاعلم ان اهل التصوف انما يميلون الى العلوم الإلهامية دون التعلمية المكتسبة . فلذلك لم يحرصوا على دراسة العلم وتحصيل ما صنفه

---

١ — صفحة ١٦ — ١٧ .

المصنفون فيه والبحث عن الأقاويل والأدلة ، وانما حرصوا على تقديم المجاهدة والتصفية وقطع العلائق كلها ، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى . وكلما حصل ذلك كان الله هو المتولي لقلب عبده والمتكفل له بتنويره بأنوار العلم . واذا تولى الله امر القلب فاضت عليه الرحمة ، واشرق النور فيه ، وانشرح له الصدر ، وانكشف له سر الملكوت ، وانقشع عن وجهه حجاب الغفلة بلطف الرحمة ، وتلألأت فيه حقائق الأمور الإلهية . فليس على العبد في هذه الحال الا الاستعداد بالتصفية المجرّدة واحضار الهمة مع الإرادة الصادقة والتعطش التام والترصد بدوام الانتظار لما يفتحه الله تعالى من الرحمة . فالأنبياء والأولياء انكشف لهم الأمر وفاض على صدورهم النور لا بالتعلم والدراسة والكتابة للكتب ، بل بالزهد في الدنيا والتبرؤ من علائقها وتفريغ القلب من شواغلها ، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى .

والطريق الى ذلك – فيما يزعم الصوفية – انما يكون اولاً بانقطاع علائق الدنيا بالكلية وتفريغ القلب منها ، وبقطع الهمة عن الأهل والمال والولد والوطن وعن العلم والولاية والجاه ، بحيث يصير قلب السالك الى حالة يستوي فيها وجود كل شيء وعدمه . ثم يخلو الى نفسه في زاوية مع الاقتصار على الفرائض والرواتب ، فيجلس فارغ القلب مجموع الهمم ، ولا يشتت ذهنه بقراءة القرآن ولا بالتأمل في تفسيره ولا يشتغل بكتب الحديث ، بل يجتهد ان لا يخطر بباله شيء سوى الله تعالى . فلا يزال بعد جلوسه قائلاً بلسانه « الله » على الدوام مع حضور القلب ، حتى ينتهي الى حالة يترك فيها تحريك اللسان ويرى كأن الكلمة جارية على لسانه . ويصبر على ذلك الى ان يُمحى أثره عن اللسان ويصادف قلبه مواظباً على الذكر ، ثم يواظب الى ان يُمحى عن القلب صورة اللفظ وحروفه وهيئة الكلمة ، ويبقى معنى الكلمة مجرّداً في قلبه حاضراً فيه كأنه لازم له لا يفارقه . والى هذا الحد يقف اختياره فلا عمل له بعد ذلك . فليس له اختيار في استجلاب رحمة الله تعالى وما يعقب ذلك من النفحات الإلهية

التي صار متعرضاً لها . فلا يبقى عليه الا الانتظار لما يفتح الله عليه من الرحمة ، كما فتحها على الانبياء والأولياء بهذا الطريق .

فاذا صدقت ارادته وصفت همته وحسنت مواظبته ، فلم تجاذبه شهواته ولم يشغله حديث النفس بعلائق الدنيا ، لمعت لوامع الحق في قلبه ، فكانت اولاً كالبرق الخاطف لا تثبت ثم تعود ، وقد تتأخر هذه اللوامع ، وان عادت فقد تثبت وقد تكون مختطفة ، وان ثبتت فقد يطول ثباتها وقد لا يطول ، وقد يتظاهر امثالها على التلاحق ، وقد تقتصر على فن واحد . ومنازل اولياء الله تعالى في ذلك لا تحصر كما لا يحصى تفاوت خلقهم واخلاقهم [1] .

ويؤكد الغزالي ان النظار وذوي الاعتبار من الحكماء والفلاسفة لا ينكرون هذا الطريق وامكانه وافضاءه الى هذا المقصد ؛ فانه اكثر احوال الانبياء والأولياء . ولكنهم استوعروا الطريق واستبطأوا ثمرته واستبعدوا استجماع شروطه ، وقالوا ان محو العلائق الى ذلك الحد أشبه بالمتعذر ، وان حصل في حال فثباته أبعد منه اذ القلب لا يخلو من تشويش الوساوس والخواطر ، فالقلب أشد تقلباً من القدر في غليانها . وفي أثناء هذه المجاهدة قد يفسد المزاج ويختلط العقل ويمرض البدن . فاذا لم يسبق ذلك رياضة النفس وتهذيبها بحقائق العلوم تشبثت القلب بالخيالات الفاسدة واطمأنت النفس اليها مدة طويلة . وهكذا ينقضي العمر قبل النجاح فيها . فكم من صوفي سلك هذا الطريق ثم بقي في خيال واحد عشرين سنة ! ولو كان قد اتقن العلم من قبل لانفتح له وجه التباس ذلك الخيال في الحال . ويؤكد الغزالي ان الاشتغال بطريق التعلم اولاً اوثق وأقرب الى الغرض. لكن الصوفية يزعمون ان هذه الرياضة تغني عن التعلم والاكتساب ، وانها تضاهي ما لو ترك الانسان تعلم الفقه مثلاً . ومن ظن ذلك فقد ظلم نفسه وضيع عمره ، بل هو كمن يترك طريق الكسب والحراثة رجاء العثور على

---

١ — صفحة ١٧ — ١٨ .

كنز من الكنوز . ويرى الغزالي ان هذا ممكن ، ولكنه بعيد الاحتمال جداً. وكذلك التعلم بطريق الإلهام ممكن ، ولكنه بعيد الاحتمال جداً . فلا بدّ من تحصيل ما حصله العلماء وفهم ما قالوه اولاً ، ثم لا بأس بعد ذلك بالانتظار لما لم ينكشف لسائر العلماء . فعساه ينكشف بعد ذلك بالمجاهدة والتصفية . وجملة القول ان الغزالي هنا يشترط لنجاح الإلهام سبق العلم اولاً ثم الترصد والانتظار مع دوام الرياضة والتطهير [١] .

وبضربٍ من التعارض عودنا عليه الغزالي في مثل هذه الاحوال ، وقبل ان تبرد الكلمات السابقة ويجف مدادها ، فانه بعد قليل من الكلام السابق وفي الفصل التالي الذي عقده في (الإحياء) لبيان (الفرق بين المقامين بمثال محسوس) ينسب للقلب عجائب خارجة عن مدركات الحواس ، فيشبه القلب بالحوض يساق اليه المـــاء من فوقه من انهار مجاورة ، كما يحتمل ان يحفر اسفل الحوض ويرفع منه التراب الى يقرب من مستقر الماء الصافي ، فيتفجر الماء من اسفل الحوض ويكون ذلك الماء اصفى وأدوم ، وقد يكون اغزر. والماء في مثلنا هذا يرمز الى العلم ، والأنهـار ترمز الى الحواس . فالعلوم قد تساق الى القلب بواسطة انهار الحواس والاعتبار بالمشاهدات حتى يمتلىء علماً ، ويمكن ان تسد هذه الانهار بالخلوة والعزلة وغض البصر والمبادرة الى عمـق القلب بتطهيره ورفع طبقات الحجب عنه حتى تتفجر ينابيع العلم من داخله . فان قلت : كيف يتفجر العلم من ذات القلب وهو خال عنه ؟ أجاب الغزالي بأن هذا من عجائب اسرار القلب [١] ! فليت شعري كيف يهيب الغزالي هنا بـا يسميه (عجائب اسرار القلب) بينما اشترط قبل قليل البدء بتحصيل « ما حصله العلماء وفهم ما قالوه » اولاً ليتفجر الإلهام في القلب ويتحقق الكشف بعد ذلك ؟

وعلى كل حال ، فكلما ارتفع الحجاب بين القلب واللوح المحفوظ رأى السالك الاشياء فيه وتفجر اليه العلم منه ، فاستغنى عن الاقتباس من داخل

---

١ — صفحة ١٨ .

الحواس ، فيكون ذلك كتفجر الماء من عمق الارض . وكلما اقبل على الخيالات الحاصلة من المحسوسات كان ذلك حجاباً له عن مطابقة اللوح المحفوظ ، كما ان الماء اذا اجتمع في الانهار منع من التفجر في الارض . واذن فان القلب له بابان : باب مفتوح الى خارج وهو الحواس الخمس المتمسكة بعالم المُلك ؛ وباب الى الملكوت من داخل القلب ، وهو باب الإلهام والنفث في الروع والوحي . فأما انفتاح باب القلب الى الاقتباس من الحواس وعالم المُلك فلا يخفى عليك امره ، وأما انفتاح بابه الداخل الى عالم الملكوت ومطالعة اللوح المحفوظ فانك تعلمه علماً يقينياً بالتأمل في عجائب الرؤيا واطلاع القلب في النوم على ما سيكون في المستقبل او ما كان في الماضي من غير اقتباس من جهة الحواس ، وانما ينفتح ذلك الباب لمن انفرد بذكر الله تعالى . فاذن الفرق بين علوم الانبياء والاولياء وبين علوم العلماء والحكماء هو ان علوم اولئك انما تأتي من داخل القلب من الباب المنفتح الى عالم الملكوت ، وان علم الحكمة انما يأتي من ابواب الحواس المفتوحة الى عالم المُلك[1] .

ولكن المعرفة في مجملها لا تعتمد على الالهام كثيراً . فهي انما تتولد من التفكير الذي يفيد تكثير العلم واستجلاب معارف جديدة ليست حاصلة . فالمعارف اذا اجتمعت في القلب وازدوجت على ترتيب مخصوص اثمرت معرفة اخرى . فالمعرفة نتاج المعرفة . فاذا حصلت معرفة جديدة وازدوجت مع معرفة سابقة حصل من ذلك نتاج آخر . وهكذا يتمادى النتاج وتتمادى العلوم ويتمادى الفكر الى غير نهاية . وانما تنسد طريق زيادة المعارف بالموت او بالعوائق . فالمعرفة تجرّ المعرفة كما ان المال يجرّ المال . فمن ليس له رأس مال منها انما هو كالذي لا بضاعة له ، انه لا يقدر على الربح . وهو قد يملك البضاعة لكنه لا يحسن صناعة التجارة فلا يربح شيئاً . وكذلك قد يكون معه من المعارف ما هو رأس مال

---

١ — صفحة ١٩ و ٢٣ .

العلوم ، ولكنه لا يحسن استعمالها وتأليفها وايقاع الازدواج المفضي الى النتاج فيها . ومعرفة طريق الاستعمال والاستثمار تارة تكون بنور إلهي في القلب يحصل بالفطرة كما كان للأنبياء ، وذلك عزيز جداً ، وقد تكون بالتعلم والممارسة ، وهو الاكثر والأعمّ . فرجع حاصل حقيقة التفكير عند الغزالي الى احضار معرفتين للتوصل بهما الى معرفة ثالثة . فالفكر هو المبدأ والمفتاح للخيرات كلها ، ولذلك قيل : تفكير ساعة خير من عبادة سنة . فهو الذي ينقل من المكاره الى المحابّ ، ومن الرغبة والحرص الى الزهد والقناعة ، فضلاً عن توليد المعارف الجديدة [١] .

والخلاصة ان العلوم لا تحصر في التعلم ومباشرة الاسباب المألوفة ، بل يجوز ان تكون المجاهدة سبيلاً اليها . فكل حكمة تظهر من القلب بالمواظبة على العبادة من غير تعلم واكتساب فانما حصلت بطريق الكشف والإلهام . انها نور يقذفه الله تعالى في قلوب أصفياء عباده والمخلَصين من خلقه الذين يسعى نورهم بين ايديهم وبايمانهم . هذا هو العلم الرباني والعلم اللدنيّ الذي لا يمكن ان يستقصى في علم المعاملة ، علم اهل الظاهر والعالم المادي المحسوس . فالقول فيه يطول ولا يليق الا بعلم المكاشفة ، علم اهل الباطن والعالم الروحاني المعقول « فمن انكشف له شيء منه فقد يبهره بحيث يدهش ويُغشى عليه » [٢] . انه علم مضنون به على غير اهله لا يجوز تسطيره في الكتب او التفريط فيه على أسماع اهل الظاهر الذين لا يعلمون من الحق شيئاً . فلنقتصر على ما ذكرناه فانه كاف للاستحثاث على المجاهدة وطلب الكشف فيها . ولمثل هذا فليعمل العاملون [٣] .

خاتمة . — هذا هو الغزالي المتصوف بالفطرة والفكرة ، وهذه هي فلسفته ومجمل آرائه . ولئن كان تصوفه مطبوعاً بطابع الافلاطونية المحدثة

١ — الإحياء ، ج ٤ ص ٣٥٤ .

٢ — ج ٤ صفحة ٢٨٧ .

٣ — ج ٣ صفحة ٢١ و٢٢ .

فانه مطبوع ايضاً بطابع الاسلام وبمفهوم الغزالي للاسلام . بل لا يقل الطابع الاسلامي عنده عن طابع الافلاطونية المحدثة اذا لم يكن اشد منه قوة وبروزاً . فانما كان افلاطون والافلاطونية المحدثة وأرسطو وجميع التراث العقلي والروحي الذي انتقل اليه ، ادوات في يد الغزالي المسلم الذي نهج للفلسفة وللاسلام معاً سبلاً غير مطروقة ، فجعلها مشرعاً عاماً ومحجة واضحة . لقد رد على الفرق والفلاسفة ورجال الدين معاً ، فأفلقت حجته وقوي جانبه وأبدى من قوة العارضة وشدة النقد وجبروت العقل ومتانة الحجة ما حطم به الفلسفة وقضى على المفهوم المتحجر للدين . وما زال يشيد بالدين وبسمو بمعانيه حتى أقامه منتصراً داحراً كل محاولات العقل وشكوكه . وان مجادلاته في الوصول الى الله ليست بأقل شأناً في تاريخ الفكر الانساني من مذاهب الذين جاءوا قبله او بعده فاغنوا التجارب الروحية وأمدوها بالنسغ والحياة . لقد كان قمة شامخة في دنيا الاسلام وحدثاً من احداثه العظيمة .

ومن اجل هذا فلا غرو ان يضفي عليه العالم الاسلامي لقبه الخالد (حجة الاسلام) .

الفصل التاسع

ابـــن رشـــد

(٥٢٠ ـ ٥٩٥ هـ / ١١٢٦ ـ ١١٩٨ م)

نشأته . — هو ابو الوليد محمد بن احمد بن محمد بن احمد بن رشد المعروف في اوروبا باسم (Averroès) ولد بمدينة قرطبة ، وهي سوق العلم ومركز العلماء في ذلك الحين . وكان له من اسرته العريقة تراث ضخم : فقد كان والده ابو القاسم احمد قاضي قرطبة ، وكان جده — ويعرف مثله بأبي الوليد بن رشد — قاضي القضاة في الاندلس كلها ، وأمير الصلاة بالمسجد الجامع في قرطبة ، وله فتاوى مخطوطة لا تزال محفوظة بمكتبة باريس تدل على ملكة النظر والقدرة على التفكير والمحاكمة العقلية التي سيرثها عنه حفيده . وكان الاثنان — الأب والجد — من أئمة المذهب المالكي ، مذهب اهل المغرب والأندلس .

وقد ورث ابن رشد عن ابويه كثيراً من مواهبها الفطرية ، فسلك بطبيعة تربيته وتاريخ اسرته مسلكها في حب العلم والاقبال على التحصيل . فأتقن علم الكلام على طريق الاشاعرة ، ودرس الفقه على مذهب مالك ، وروى الحديث عن ابيه ابي القاسم واستظهر عليه (الموطأ) حفظاً ، وهو الكتاب الاول والأساسي لمذهب الامام مالك ، مما اهله لتولي مركز القضاء

في اشبيلية وقرطبة كأبيه وجده . ثم تتلمذ على ابي جعفر هرون ، ودرس عليه الطب ولزمه مدة وأخذ عنه كثيراً من علوم الحكمة ، أي الفلسفة التي اولع بها ولعاً شديداً حتى انقطع اليها ، فبرع فيها وكانت مصدر شهرته وذيوع صيته . فقد وصل منها الى ما لم يدركه سواه « فكانت له فيها الامامة دون اهل عصره » كما يقول ابن الآبار .

اجتماعه بالخليفة . — وكان ابن طفيل يعرف له طول باعه في الفلسفة وعلوم الاوائل ، فقدمه الى الأمير ابي يعقوب يوسف الذي كان معنياً باجتذاب العلماء والفلاسفة اليه . وخبر هذا التقديم الذي يقصه علينا ابن رشد نفسه له مغزاه . فقد روى عبد الواحد المراكشي صاحب (المعجب في تلخيص أخبار المغرب) ان تلميذ ابن رشد الفقيه ابا بكر بُندود بن يحيى القرطبي أخبره انه سمع الحكيم ابا الوليد يقول غير مرة :

« لما دخلت على أمير المؤمنين ابي يعقوب وجدته هو وأبا بكر بن طفيل ليس معهما غيرهما . فأخذ ابو بكر يثني عليّ ويذكر بيتي وسلفي ويضم الى ذلك أشياء لا يبلغها قدري . فكان اول ما فاتحني به أمير المؤمنين بعد ان سألني عن اسمي واسم ابي ونسبي ان قال : « ما رأيهم في السماء — يعني الفلاسفة — أقديمة هي أم حادثة ؟ فأدركني الحياء والخوف ، فأخذت أتعلل وانكر اشتغالي بعلم الفلسفة ، ولم اكن أدري ما قرر معه ابن طفيل . ففهم امير المؤمنين مني الروع والحياء ، فالتفت الى ابن طفيل وجعل يتكلم على المسألة التي سألني عنها ويذكر ما قاله ارسطوطاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة ، ويورد مع ذلك احتجاج اهل الاسلام عليه . فرأيت منه غزارة حفظ لم اظنها في احد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له ، ولم يزل يبسطني حتى تكلمت ، فعرف ما عندي من ذلك . فلما انصرفت أمر لي بمال وخلعة سنية ومركب » .

ثم كان ابن طفيل نفسه هو الذي أوعز الى ابن رشد بتلخيص ارسطو وشرحه ، اذ يستطرد صاحب « المعجب » ايضاً قائلاً :

« اخبرني تلميذه عنه قال : استدعاني ابو بكر بن طفيل يوماً فقال لي : سمعت اليوم امير المؤمنين يشتكي من قلق عبارة ارسطوطاليس او عبارة المترجمين عنه ، ويذكر غموض اغراضه ويقول : لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب اغراضها بعد ان يفهمها فهماً جيداً ، لقرُب مأخذها على الناس . فان كان فيك فضل قوة لذلك فافعل . واني لأرجو ان تفي به لما اعلمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك وقوة نزوعك الى الصناعة . وما يمنعني من ذلك إلا ما تعلمه من كبر سني واشتغالي بالخدمة وصرف عنايتي الى ما هو اهم عندي منه .

« قال ابو الوليد : فكان هذا الذي حملني على تلخيص ما لخصته من كتب الحكيم ارسطوطاليس »[1] .

مكانته في بلاط الموحدين . — وهنا لمع نجم ابن رشد ونال حظوة كبيرة لدى الخليفة . فقد عيّنه هذا الاخير طبيباً خاصاً له الى جانب طبيبه الفيلسوف ابي بكر بن طفيل ، كما ولاه وظيفة القضاء بقرطبة . وكان ابن رشد ينتقل معظم الوقت مع بلاط الخليفة سواء بالغرب او الاندلس . ولما توفي ابن طفيل سنة ٥٨١ هـ - ١١٨٥ م انفرد ابن رشد بمنصب الطبيب الخاص . ولبث على مكانته في بلاط الموحدين حتى توفي الخليفة ابو يعقوب يوسف سنة ٥٨٠ هـ — ١١٨٤ م وخلفه في الملك ولده الخليفة ابو يوسف يعقوب الملقب بالمنصور الذي أبقى ابن رشد على ما كان عليه من الحظوة والمقام . وكان يعظّمه ويكبّره الى حد انه كان يجلسه مباشرة الى جانبه ويتعدى بموضعه مواضع شيوخ الموحدين الاكابر . وحينئذ جرى ما لم يكن بالحسبان ، وكانت محنة فيلسوفنا القاسية .

نكبته . — فقد كان ابن رشد خلال ذلك قد ذاعت شهرته الطبية والفلسفية ذيوعاً عظيماً حتى كثر حساده وشانئوه الذين نقموا عليه آراءه وأفكاره ونفسوا عليه منزلته لدى الخليفة وعلو مكانته . فنشروا حول

---

١ — المعجب في تلخيص اخبار المغرب ، طبعة مصر ، صفحة ١٥٦ - ١٥٩ .

اسمه دعـــاية مـسمومة وأنكروا عليه اشتغاله بالحكمة وعلوم الاوائل ، ورموه بالمروق والخروج على الدين واشتدوا في السعاية بـه عند المنصور حتى احفظوا عليه قلب الخليفة وأوغروا صدره . فلم يرَ مناصاً من الاصغاء اليهم ، رغم ما كان يـبغه على الفيلـسوف من تقدير وعطف ، لا سيا وقد كان في حرب مع ألفونس التاسع ملك قشتالة ، وبالتالي في أمسّ الحاجة الى رضى الشعب الذي كان يسيطر عليـه خصوم الفيلسوف ومتهموه والمتعصبون عليه ممن كان الخليفة مضطراً الى مصانعتهم والسير في ركابهم . فلم يتحرج من مسايرتهم في بعض مـــا يبغون الى ان تنكشف الازمة وتزول الغمة . وانتهى الامر بادانة الفيلسوف وتلاميذه ، وباحراق كتب الفلسفة كلها ما عدا الطب والحساب وما يُتوصل به من علم النجوم الى معرفة مواقيت الصلاة واتجاه القبلة ، وبابعاد ابن رشد عن أوار المعركة بنفيه من قرطبة واعتقاله ببلدة اليسانة . وكان ابن رشد يومئذ قد جاوز السبعين من عمره . كما قضى الخليفة على زملائه بالنفي الى جهات اخرى ، وصودرت كتب الجميع وأمر باحراقها أينما وُجدت ، الا ما كان منها في الطب والحساب والمواقيت كما ذكرنا .

وهناك اسباب اخرى لغضب المنصور على الفيلسوف غير هـــذه ، بعضها شخصي وبعضها يمس العقيدة والفكر :

منها اختصاصه بأبي يحيى اخي المنصور ووالي قرطبة ، وقد كان بين الاخوين موجدة وجفاء .

ومنها ان الفيلسوف كان – كما يروي لنا القاضي ابو مروان الباجي – متى حضر مجلس المنصور وتكلم معه او بحث عنده في شيء من العلم ، يخاطب المنصور بأن يقول : « تسمع يا اخي » فلم يكن يلزم نفسه رعـاية مـا يراعيه حاشية الملوك من الملق والأدب الزائد او مصانعة السلطان . وكان المنصور يُسرّ له الجرأة في مخاطبته .

ومنها – وهو ما يدخل في باب مـــا يسمى اليوم بالعيب في الذات

الملكية – ان ابن رشد قال في شرحه لكتاب (الحيوان) لأرسطو عندما أتى على ذكر الزرافة : « ورأيت الزرافة عند ملك البربر » مشيراً بذلك الى المنصور الذي رأى في ذلك إهانة له ولإمرته .

ومنها ورود عبارة بخطه في بعض تلاخيصه حاكياً عن بعض قدماء الفلاسفة : « فقد ظهر ان الزُهرة احد الآلهة » .

ومنها انه شاع في المشرق والأندلس لعهده على ألسنة المنجمة ان ريحاً عاتية ستهب في يوم كذا وتهلك الناس . واستفاض ذلك حتى اشتد جزع الناس واتخذوا الغيران والانفاق تحت الارض توقياً منها . فاستدعى والي قرطبة طلبتها وقاضيها – وهو ابن رشد – وفاوضهم فيها . فقال احد الحاضرين : ان صح امر هذه الريح فهي ثانية الريح التي اهلك الله بها قوم عاد ، إذ لم تُعلم ريح بعدها يعم اهلاكها . فانبرى ابن رشد ولم يتمالك ان قال : والله ، وجود قوم عاد ما كان حقاً ، فكيف سبب هلاكهم ! فسقط في ايدي الحاضرين واكبروا هذه الزلة التي لا تصدر إلا عن صريح الكفر والتكذيب لما جاء به القرآن .

وأخيراً هناك سبب عام لنكبة ابن رشد أهم من هذه الأسباب جميعاً يقف وراءها ويغذيها ويؤجج لظاها . ألا وهو هجومه المستمر على المتكلمين من الأشاعرة هجوماً لا هوادة فيه ، وهم الذين كانوا يمثلون السلطة الدينية في الأندلس في زمن الموحدين . لذلك اتهمه اعداؤه بأشنع التهم وأكثرها تنفيراً للناس منه ، فقالوا انه ملحد مارق مبتدع خارج عن الملة .

والخلاصة ان الاسباب الرئيسية لنكبة ابن رشد تتخطى الخليفة والفيلسوف معاً وتكمن في الصراع القائم بين الفلاسفة والفقهاء ، بين مطالب العقل ونوازع الوجدان ، بين المبادىء السامية والمثل الرفيعة وبين دواعي الغريزة والأنانية الفردية . وقد اجتمعت هذه الأسباب كلها لإدانة الفيلسوف الذي لم تكن ظروفه الخاصة سوى مناسبة طارئة لتفجير الأزمة وإلهاب الصراع .

وعلى كل حال لبث ابن رشد في معتقله باليسانة مدة لا تعرف على وجه الدقة . ومعظم المؤرخين يرجحون ان النكبة وعقوبتها والعفو عنها لم تطل اكثر من سنة . فإن جماعة من اكابر اهل اشبيلية خاطبوا المنصور – وربما كان ذلك بإيعاز منه – في شأن ابن رشد وزملائه وتشفعوا لديه في سبيل اقالتهم والعفو عنهم ، ونفوا عن الفيلسوف تهمة المروق والزيغ وشهدوا بحسن ايمانه وسلامة عقيدته وبأنه على غير ما نسب اليه . ونفى ابن رشد عن نفسه من جهة اخرى تهمة العيب في حق المنصور بوصفه اياه بملك البربر وقال انه انما كتب « ملك البرين » ولكنها تصحفت على القارىء .
وفي هذه الاثناء كانت الغاشية قد انجابت والعاصفة قد هدأت ؛ وكان المنصور قد استعاد سيطرته على الموقف ، فاستجاب لشفاعتهم وعفا عن ابن رشد وصحبه . ومن يدري ؟ فلعل المنصور هو الذي اوعز الى هذه الجماعة بطلب الشفاعة للفيلسوف ورفاقه . والدليل على ان المنصور انما فعل ما فعل مدفوعاً بضغط الظروف والأحداث لا انتقاماً منه او اضطهاداً له اقتصاره على نفي الفيلسوف دون اعدامه ، ثم استقدامه اليه . وهكذا استرد ابن رشد حظوته في بلاط الموحدين وعاد الى مراكش ، حيث كان المنصور ، ليلحق بحاشيته ولكنها عودة لم تطل . فقد وافاه الاجل في السنة نفسها التي عاد فيها وهو في الخامسة والسبعين من عمره ، فدفن اولاً بمراكش لمدة ثلاثة اشهر فقط ، ثم نقل منها الى قرطبة مسقط رأسه وموئل اسرته ودفن بها في روضة آبائه . قال ابن عربي الذي شهد نقله : « ولما جُعل التابوت الذي فيه جسده على الدابة ، جعلت تواليفه تعادله من الجانب الآخر . وقلنا في ذلك :

هذا الإمام وهذه اعماله — يا ليت شعري هل أتت آماله ؟ »

وبموته فقدت الفلسفة اكبر نصير لها في الاندلس والعالم الاسلامي عامة .

آثاره . — وضع ابن رشد كتباً ورسائل كثيرة في شتى العلوم التي كانت معروفة في عصره . وقد اختلف المؤرخون في عدد مؤلفاته ، لكنها لا تقل

على كل حال عن سبعين مؤلفاً ضاعت اصول الكثير منها وبقيت ترجماتها محفوظة باللغة العبرية واللاتينية . وقد ذكر رينان عن فهرست عربي قديم محفوظ في خزانة الاسكوريال ثماني وسبعين رسالة او كتاباً لابن رشد في الفلسفة والطب والفقه وعلم الكلام .

ويمكن تقسيم هذه الآثار الى قسمين :

أ – شروح وملخصات ، ب – مصنفات شخصية اصيلة مبتكرة .

وليس من الضروري ان نسرد هنا اسماء هذه المؤلفات بنوعيها جميعاً ، لأننا لن نأتي عندئذ بجديد ، بل سنجتزىء بأهمها .

أ – اهم شروح ابن رشد وملخصاته :

جوامع سياسة افلاطون (وهو تلخيص كتاب الجمهورية)

تلخيص كتاب الكون والفساد	(لأرسطو)
تلخيص كتاب السماء والعالم	(لأرسطو)
تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة	(لأرسطو)
شرح السماع الطبيعي	(لأرسطو)
شرح كتاب السماء والعالم	(لأرسطو)
شرح كتاب المقولات	(لأرسطو)
تفسير ما بعد الطبيعة	(لأرسطو)
تلخيص كتاب النفس	(لأرسطو)
تلخيص كتاب المجسطي في الفلك	(لبطليموس)
تلخيص كتاب العلل والأعراض	(لجالينوس)

مقالة في ما خالف ابو نصر لأرسطو في كتاب البرهان من ترتيبه وقوانين البرهان والحدود

الفحص عن مسائل وقعت في العلم الالهي في كتاب الشفاء (لابن سينا)

شرح ارجوزة ابن سينا في الطب

مختصر كتاب (المستصفى) للغزالي

ب – اهم المصنفات المبتكرة الاصيلة :
تهافت التهافت (وينقض به كتاب التهافت للغزالي)
الرد على ابن سينا في تقسيمه الموجودات الى ممكن على الاطلاق وممكن بذاته وواجب بغيره وواجب بذاته
مقالتان في علم النفس
مقالة في العقل
كتاب الكليات (في الطب)
فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال
الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة (في العقائد وعلم الكلام)
بداية المجتهد ونهاية المقتصد (في الفقه)

اسلوب ابن رشد. – من الصعب الحكم على اسلوب ابن رشد الحقيقي، لأن المؤلفات التي وصلت الينا منه باللغة العربية نادرة جداً ! وأما سائر كتبه فهي كما قلنا منقولة الى اللاتينية والعبرية ، وغني عن البيان ان الترجمة لا تنبىء بدقة عن اسلوب المؤلف . وأهم كتاب في الفلسفة المحضة وصل الينا منه في العربية هو « تهافت التهافت » الذي يردّ فيه على الغزالي . وأغلب الظن انه من اواخر كتبه ، ولذلك يتجلى فيه نضجه وثمرات كهولته . وهناك كتب اخرى وصلت الينا اقل منه شأناً ، فلنتخذه نموذجاً للحكم على اسلوبه الفلسفي .

وقد صرح ابن رشد بغرضه من تأليف هذا الكتاب فقال في مطلعه : « فان الغرض في هذا القول ان نبين مراتب الاقاويل المثبتة في كتاب (التهافت) لأبي حامد في التصديق والاقناع وقصور اكثرها عن رتبة اليقين والبرهان »[1] .

تناول ابن رشد في كتابه هذا حجج الغزالي والمسائل العشرين التي ردّ بها على الفلاسفة ، فلم يدع اعتراضاً إلا فنده او – في بعض الحالات –

---

١ – تهافت التهافت ، صفحة ٥٥ .

أقره ، ولا برهانـاً إلا أظهر صحته او ضعفه ، بدقة لا تخلو من الغموض . فهو في هذا الكتاب ينظر الى الغزالي نظره الى رجل فقيه يعتمد الأدلة الجدلية لا البرهانية ، ويهاجمه مهاجمة عنيفة ويرميه بضعف الحجة ووهن البرهان ، ويتهمه بأنه يغيّر ويبدل في اقوال الفلاسفة ويأخذ مـا يوافقه منها ويدع ما لا يوافقه ، ويصفه بالخبث والسفسطة ، ومن ثم يخرجه من حظيرة الفلسفة والفلاسفة . وهو يتخذ من بعض اقواله ذريعة للاستطراد في قضايا فلسفية مختلفة تتصل بالموضوع من قريب او بعيـد . فيبسطها بسطاً تتبين فيه شمائل العمق والغوص على المعاني ، ويفصلها تفصيلاً دقيقاً ينم عن معرفة غزيرة واطلاع واسع وقدرة على التحليل المنطقي والموضوعية الـتي تتجلى في انصاف الخصم والاعتراف له ببعض المواقف المعقولة والاعتراضات الصحيحة . وينبغي ان نشير هنا الى انه لا بـد لمن اراد فهم ردود ابن رشد من الاطلاع على (تهافت) الغزالي بإمعان وروية قبل البدء بكتاب (تهافت التهافت) .

وأسلوب ابن رشد في مناقشته للغزالي مثـال للاسلوب العلمي الرصين الذي يتميز بالجفاف والدقـة والعمق . ولذلك فان المتصفح لكتابه لا يرى فيه تلك الجزالة والعذوبة والإغداق التي يراهـا في كتاب الغزالي ، ولا يحس فيه تلك العاطفة المشبوبة التي يحسها وهو يقرأ « تهافت الفلاسفة » . فالغزالي شاعر عاطفي قلق يود ان يستولي على لبّ القارىء بأية وسيلة ممكنة وان يقتنصه بشتى الطرق التي تتراوح بين البرهان والجدل والخطابة ، وأن يحمله على الايمان بتعاليمه هو وعلى ان الفلاسفة قـد ضلوا ضلالاً بعيداً عندما خاضوا في قضايا ما وراء الطبيعة ووصلوا فيهـا الى نتائج تخالف ما نص عليه الشرع . وأما ابن رشد فهو باحث متزن غلب عقله هواه الى حد بعيد . فهو لا يملي إرادته على القارىء جـل بضع بين يديه الحقيقة الناصعة ويبين له وجوه الاختلاف والاتفاق فيها ويترك له الخيار في اتخاذ الموقف الذي يريد ، وسواء عليه بعد ذلك اقتنع ام لم يقتنع .

فهو يكتب ابتغاء الحقيقة لا ليتملق القارىء وينتزع موافقتـه . فحسبه انه وضع أمامه جميـع العناصر المطلوبة للبحث ، وليكن موقفه بعد ذلك ما شاء له ان يكون .

وهو مالك لزمام موضوعه يستقصي جميع اطرافه وشوارده . فان أسهب واستطرد واطال لم تفته الغاية بالتطويل ولم يغب عن نظره أفق البحث ، بل ظل يدور فيه ويستجمع عناصره بدقة وامانة . وان اوجز وقصّر استوعب فجمع واوعى . فله على نفسه وموضوعه سلطان لا تجمح به الجوامح ولا تشرد به الشوارد ، ولا تنأى بـه مشاغل الطريق عن المقصد والغاية .

والخلاصة ان اسلوب ابن رشد العلمي يكاد يبلغ القمة في الكمال لولا انه يشوبه أحياناً قليلة ما يشوب أسلوب الغزالي من الميل الى تسفيه آراء الخصم وتحقيره والتشهير به ، وهي صفات ليست من العلم في شيء . ومع ذلك فقد استجاز ابن رشد الاتصاف بها عندما حكم على الغزالي بأنـه « شرير جاهل » مما لا يليق برجل من معدن ابن رشد ان يتفوه بـه . ولكن هذه الشوائب على كل حال تظل قليلة نسبياً في وقت عزّ التجرد الخالص وحيث كان التنزه عن الهوى مطلباً عسيراً دونه خرط القتاد . فلكل جواد كبوة ، ولكل عظيم هفوة .

شخصيته . — كان ابن رشد إمام عصره في الفقـه وعلوم الدين ومن اعظم الأطباء الذين انجبهم العالم الاسلامي في عصوره المختلفة ، وكان ثالث ثلاثة من أئمة الحكمة الاندلسية وعباقرة التفكير الذين ظهروا خلال القرن السادس للهجرة وهم : ابن باجة وابن طفيل وابن رشد .

وقد وصفه الذين ترجموا له بجملة من الأوصاف الفريدة التي تدل على شرفه في العلم والنفس ، وكان على شرفه أشد الناس تواضعـاً واخفضهم جناحاً . عُني بالعلم منـذ صغره الى كبره ، حتى حُكي عنه انه لم يدع النظر ولا القراءة منذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه وليلة بنائه على اهله ، وانه

سوّد فيما صنف وقيّد وألّف وهـذّب واختصر نحواً من عشرة آلاف ورقة ، ومال الى علوم الأوائل ، فكانت له فيها الإمامة دون اهل عصره. وكان يُفزَع الى فتواه في الطب كما يُفزع الى فتواه في الفقه ، مع الحظ الوافر من الاعراب والآداب . وهو لم يتخذ من مناصب الدولة التي تقلب فيها سبيلاً الى الإثراء ، بل وهب نفسه للآخرين . فقد تأثلت له عنـد الملوك وجاهة عظيمة لم يصرفها في ترفيـع حال ولا جمع مال ، إنما قصرها على مصالح اهل بلده ومنافع اهل الاندلس عـامة . وهو كريم معطاء يبذل عونه لقصّاده ويحدب عليهم ، سواء كانوا من محبيه او من شانئيه. وقد أثر عنه في قضائه انه كان يتحرج كثيراً من الحكم بالموت . فاذا لم يجد منه مناصاً أحاله على مساعديه ليراجعوه ويمحصوه وليعيدوا النظر فيه قبل ابرامه .

وكان يتعفف عن حضور مجالس الانس والطرب والخوض في احاديث المجون وسقط القول والتنابز بالألقاب . بل لقد بلغ من تعففه عما لا يراه خليقاً به انه احرق شعره الذي نظمه في الغزل في عهد الصبا .

والمتواتر من جملة اخباره انـه كان أبعد الناس عن الملق والمداهنة وزخرف القول في ألقاب الملوك والأمراء ، فكان يرسل الكلام على سجيته دون بهرج او تزويق . وقد رأينا كيف كان يخاطب الخليفة في مجلسه فيقول له : « يا اخي » فشرف النفس اولى عنده من المصانعة والنفاق وتزييف الألفاظ .

وكان ابن رشد مخلصاً للحق يسعى اليه ويجدُّ في طلبه ، ولا يستنكف عنه اينما وجده . وكان يدعو الى نبذ التعصب والهوى بغير حق ، وقبول الآراء الصحيحة والأخذ بها دون اعتبار للدين او المذهب ، وسواء جاءت من المسلم او من غير المسلم ، فذلك أجمل بالانسان وأدعى الى الانصاف . وفي هذا يقول في كتابه (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) :

« يجب علينا ان نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك ،

وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا في الملة او غير مشارك في الملة . فإن الآلة التي تصح بها التزكية ليس يعتبر في صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة او غير مشارك اذا كانت فيها شروط الصحة »[1] .

ويقول في موضع آخر : « يجب علينا ان ألفينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظراً في الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان ان ننظر في الذي قالوه من ذلك وما اثبتوه في كتبهم ، فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه ، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم »[2] .

اجل لقد كان الحق رائده في مناقشاته وابحاثه ، والأمانة العلمية هي التي كانت تقود خطاه فيما قام به من دراسات وتمحيصات . فهو في مناقشته للغزالي في كتابه (تهافت التهافت) يعترف له بأخطاء الفلاسفة ولا سيما العرب منهم . وكان لا يتحامل على خصمه هذا بل يقر بنواحي الصواب في اقواله . لكنه يعيب عليه انه سريع الأخذ بأقل « وضع فاسد منسوب الى الفلاسفة » شديد السرور به ، مما لا يدل على روح فلسفية علمية صحيحة . وكان ابن رشد ايضاً يتوخى الدقة ومنتهى الامانة في تحقيق ارسطو وتصفية أقواله مما دخلها من عناصر افلاطونية غريبة عنها . فلم يكن كغيره من المشائين العرب يقبل كل ما نسب الى المعلم الاول ، بل لقد اعتمد اسلوب المقارنة بين النسخ المتعددة لفهم ارسطو . فقد تناول الترجمات المنسوبة اليه وراح يقابل بعضها ببعض ويصحح بعضها ببعض ، فيقابل أقوال ارسطو في كتاب بأقواله في كتاب آخر في الموضوع الواحد والفكرة الواحدة ليتوصل الى حقيقة مذهبه ويقدمه للعالم على الوجه الصحيح ، فنم بذلك عن مقدرة علمية نادرة وتفكير حصيف . ولئن كان حظه من النجاح في هذا الباب أقل مما يتوقع من أمثاله فذلك لأن

---

١ – فصل المقال ، صفحة ٣١ .

٢ – المصدر السابق صفحة ٣٣ .

الترجمات كانت غامضة ، لما في فهم ارسطو من صعوبة ولأن النقلة لم يكونوا عادة فلاسفة ، فترجموا اكثر الأحيان دون ان يفهموا . ثم جاء الشراح فصبغوا ارسطو بصبغة افلاطونية محدثة . ورغم كل ذلك فقد استطاع ابن رشد لمقابلته بين الترجمات واطلاعه على الشروح اليونانية واستيعابه لكل تآليف ارسطو ، ان ينجح في شرح ارسطو نجاحاً كبيراً وأن يبلغ فيه شأوا لم يبلغه أي دارس لأرسطو في القرون الوسطى كلها ، رغم ما تسرب الى فلسفة هـذا الأخير من الشبه والأضاليل ورغم تعذر الرجوع الى النصوص الأصلية والمظان العلمية الموثوقـة لدراسته آنذاك . وهكذا قيض لابن رشد ان يكتب أروع صفحة في تاريخ الفلسفة المشائية سواء في معرض الرد على خصومها من المتكلمين عامة او في معرض تقويم مـا اصابها على ايدي المشائين العرب من اعوجاج وتنقيتها مما قد علق بها من الشوائب . فحسبه هذا المجد الذي لا يُضاهى .

وإذا كان شديد المراس في هجومه على خصومه فلم يفعل ذلك تشفياً او استعلاء . فهو في حملته على المتكلمين لم يدحض آراءهم شغفاً منه بقهر الآخرين او كلفاً بمخالفتهم والسخرية بهم ، ولا رغبة في ايقاعهم في مهاوى الحيرة والشك . فما كان أبعده عن ان ينهج معهم هذا النهج . انـه ينشد الحق ويريد اظهاره للملأ . كيف لا وهو في معرض نقده للغزالي يعجب له كيف احلّ لنفسه ان يقول في احد كتبه وهو (تهافت الفلاسفة) انه لا يريد الوصول الى الحقيقة في هذا الكتاب ، وإنما يريد ان ينقض آراء الفلاسفة وأن يشوش عليهم نظرياتهم وأن يفحمهم ببيان تداعي مذاهبهم وتناقضها فيما بينها ، دون ان يهديهم مع ذلـك الى سبيل الرشاد ؟ فقد وصف فيلسوفنا هذا المسلك بأنه ما كان ينبغي للغزالي ان يرضاه لنفسه ، لأنه يتنافى مع روح العلم ، وذلك لأن الفيلسوف الحق هو الذي يبحث عن الحقيقة جهده ، فإذا هو استطاع الوصول اليها فعليه ان يعرضها على خصومه عرضاً واضحاً حتى يفيدوا منها هم الآخرون . فالحقيقة ضالة كل

باحث ، اينما وجدها التقطها .

وهكذا نشد ابن رشد الحقيقة لذاتها ، فعلا مقامه ونبُه صيته وكُتب في الخالدين .

ابن رشد وأرسطو . — من المعروف ان ابن رشد معجب بأرسطو يشيد به وينافح عنه ويرى نفسه فخوراً بالانتساب اليه والتلمذة على كتبه. وهذا حق . فابن رشد معجب بأرسطو غاية الاعجاب ، وهذا لا ضير فيه. فكل مفكر نابه في القرون الوسطى ، وكل ذي عقل وسداد في الرأي ، وكل من اوتي بسطة في العلم والحكمة آنذاك ، كان يبدي إعجابه بأرسطو ويجعل منطلقه ارسطو ، ويبني نظرتـه الى الكون والحياة والوجود على فلسفة ارسطو . فأرسطو كان بداية كل تفكير عقلي ورمز كل تحرر ذهني والمحور الذي تدور حوله كل حركة تجديد وانعتاق . فكما يعجب مفكرونا اليوم بكوبرنيق وغاليليو وكبلر وديكارت ونيوتن واينشتاين ، كذلك كان المفكرون في القرون الوسطى يعجبون بأرسطو واضرابه . فلكل مرحلة من مراحل التاريخ منارات ومراكز للاشعاع تستضيء بها المراحل التالية التي تعقبها وترى كل شيء من خلالها ، حتى اذا ما خبا نورها برق نور آخر على انقاضها فتغذى بزيتها واستمد منه حياة وقوة .

وهكذا ابن رشد : فإذا ما ابدا إعجابه بأرسطو فإنه لم يخرج عن ان يسير في تقليد متبع تقتضيه طبيعة الأشياء ومنطق التطور ، وأن يردد فكرة مألوفة ، سبق لفلاسفة العصور الوسطى ان رددوها من قبل . لكن هذا الإعجاب يجب ألا يصرفنا عن الطابع الاصيل لفيلسوفنا . فلئن أشاد بأرسطو وتوفر على شرحه بدقة وأمانة واخلاص ، فذلك ليتخذه منطلقاً له ويكون له اداة للتعبير عن آرائـه الخاصة وذريعة لإظهار شخصيته واستقلاله في التفكير . وسنرى كيف انه وهو يشرح ارسطو قد اتى بآراء لم تخطر ببال ارسطو ، بل بآراء من شأنها لو اطلع عليها المعلم الاول ، ان ينكرها ويثور عليها . ومن اليسير علينا ان نتعرف على هذه

الآراء في شتى كتبه ، سواء تلك التي يشرح فيها ارسطو او تلك التي هي من وضعه وتصنيفه . فاصالته لا بدّ ان تتكشف في الحالين على السواء .

يقول رينان : « ان ابن رشد لم يطمح الى اكثر من ان يكون شارحاً. إنما لا نُخدعن بهذا التواضع الظاهر. ان العقل البشري ضنين ابداً باستقلاله. قيّدْه بنص ، فانه يستعيد حريته بتأويل هذا النص . وقد يفسد النص ولا يرضى التخلي عن اخص حقوقه : حق التفكير الشخصي » .

لقد كان ابن رشد في شرحه لأرسطو بدعاً من الشراح ، كما كان في التفكير الشخصي بدعاً من المفكرين .

فهو اولاً بدع من الشراح لأن تفسيره لفلسفة ارسطو يختلف منهجاً وعمقاً عن تفسير المشائين العرب الذين سبقوه ، ولا يخلو من قوة في الحجاج يسخرها للرد على هؤلاء المشائين – ولا سيما الفارابي وابن سينا – مبيناً ما صح عنده من مذهب (الحكيم) ، ونابذا ما جاء به هؤلاء « المتأخرة من فلاسفة الاسلام » من أقوال ينسبوها اليه بغير حق . فقد كان شراح ارسطو اليونان – كالاسكندر الافروديسي Alexandre d'Aphrodite وثامسطيوس Thémistius وسمبليقيوس Simplicius يؤلفون مـا يعرف بالجوامع او التلاخيص يوجزون فيها غرض ارسطو في قضية من قضايا الفلسفة . لكن هـذه الجوامع او التلاخيص لا ترتفع الى مرتبة الشروح بالمعنى الدقيق للكلمة . ولما جاء شراح ارسطو العرب تأثروا بالشراح اليونان وأفادوا من منهجهم . ولئن تفوقوا عليهم في الابتكار وقوة الشخصية إلا انهم ظلوا دون ابن رشد . فهذا الأخير لم يقتصر على الجوامع والتلاخيص ، بل لقد اضاف اليها اسلوباً جديداً لم يكن للشراح قبله به عهد استفاده من تفسير القرآن . وبذلك كانت له على ارسطو ثلاثة شروح : الاكبر والاوسط والاصغر.

فالأكبر كان يثبت فيه نصاً لأرسطو فيتناوله بالتفسير والتعليق فقرة فقرة وعبارة عبارة . وقد يستطرد احياناً الى ايراد نصوص مستمدة من تآليف ارسطو الاخرى ، وقـد يعمد ايضاً الى التخريج اللغوي للألفاظ

المفسرة . والراجح ان ابن رشد قد اخذ هذه الطريقة عن التفاسير التي وضعت لآي القرآن الكريم . وذلك كما فعل في كتاب (المقولات) وتفسير (ما بعد الطبيعة) وشرح (السماع الطبيعي) .

والأوسط ، وفيه ينقل فقرات طويلة لأرسطو ، فيحذف منها اجزاء ويضيف اليها شروحاً ، ويعرض آراء مفسرين ، ويناقش ويرجح . وإذا بدت له بعض الكلمات غامضة احياناً شرحها بكلمات وجيزة كما فعل في كتاب تلخيص كتاب (النفس) لأرسطو .

والأصغر وفيه يضرب ابن رشد صفحاً عن كلام ارسطو ويجمل مذهبه ، وقد يزيد عليه او يرجح رأي احد المفسرين والفلاسفة على آخر . ومن هذا النوع مجموعة الرسائل المساة (الرسائل الطبيعية الصغرى) Parva Naturalia .

هذا ويسمى الشرح الحقيقي (الاكبر) بالعربية – كما يقول رينان – (الشرح) او (التفسير) • ويسمى الاوسط ; التلخيص) ، ويسمى الاصغر (جوامع) .

هذا من حيث المنهج ، وأما من حيث العمق ، فقد استطاع ابن رشد ، بما أوتي من ذكاء نادر وعقل راجح ومقدرة على النقد فائقة ، ان ينفذ الى اغوار فلسفة ارسطو ويقف على اسرارها ويميز الدخيل فيها من الاصيل ، ويستخلصها من الشوائب التي كانت قد علقت بها على يد الشرّاح الاسكندرانيين الذين سار العرب على آثارهم . واذا كان ابن رشد لم يبلغ الغاية في هذا السبيل فان ذلك كان مطلباً عسيراً في وقت لم يَمهد تحقيق النصوص الفلسفية ، وحيث كان الناس يرون ان تحقيق النصوص الدينية أولى من تحقيق النصوص الفلسفية . لا سيا وأن النصوص اليونانية الاصلية لم تكن مبذولة للشرّاح العرب الذين يؤخذ عليهم الاحاطة بفلسفة اليونان دون لغتهم .

وإذ نصب ابن رشد نفسه شارحاً لفلسفة ارسطو وتطهيرها من الشوائب ، فلا بد ان يتخذ من الفارابي وابن سينا والغزالي موقفاً معيناً تمليه عليه

نزعته الى إحقاق الحق . فنراه يقف موقفاً مزدوجاً في هذا السبيل :

فهو يقف مع ابن سينا ضد الغزالي حين يراه متفقاً معه في الرأي ، وبعبارة اخرى حين يراه قد صدر عن فلسفة ارسطو ، فهـذا من شأنه ان يضيف الى مذهبه سنداً جديداً .

ومن جهة اخرى حين يراه خالف المعلم الاول فابتدع ما لم يذهب اليه ، نراه يندد به ويقول انه ليس ثقة فيما يروي عن القدماء وأنه انما ضلله المترجمون والشرّاح الاسكندرانيون . فابن سينا قد اخذ عن فورفوريوس الصوري ، وفورفوريوس هذا ليس من الحذاق . وبذلك اتاح ابن سينا الفرصة للغزالي لمهاجمة الفلسفة والفلاسفة ، بينما ابن سينا - هو والفارابي - هو الذي يستأهل الرد .

وإذن فلا عجب ان رأينا فيما يلي شدة من فيلسوف قرطبة على الشيخ الرئيس في هذه المسألة او تلك ، لأن الغرض الذي كان يهدف اليه مما كتب انما هو بيان الحق سواء كان الحق مع الشيخ الرئيس او مع حجة الاسلام . فالمهم شرح ارسطو .

وعلى كل حال فان ابن رشد قد خطا في شرح ارسطو - منهجاً وعمقاً - خطوة بعيدة المدى لم يبلغها احد من قبله ، حتى صار يُعرف في القرون الوسطى كلها باسم (الشارح) Commentator وهو اللقب الذي اطلقه عليه دانتي في الكوميديا الإلهية .

وكما كان ابن رشد بدعاً من الشرّاح ، كذلك كان بدعاً من المفكرين . فقد تجاوز الشرح والتفسير وأتى بآراء وأفكار هي من ثمرات عبقريته الخاصة ؛ وأشد ما يكون ذلك ظهوراً في معرض رده على الاشاعرة خاصة والمتكلمين « من اهل ملتنا عامة » ، وكذلك عندما يعالج بعض القضايا الفلسفية الهامة ويتصدى للرد على (تهافت) الغزالي ، ولا سيما عندما يناقش مسألة اتصال الحكمة بالشريعة ويضع نظرية التوفيق بينهما ، مما سنراه على وجه التفصيل في سياق هذه الدراسة .

ويجب ان نبادر منذ الآن الى القول بأن مذهب ابن رشد قد اسيء فهمه كثيراً ، بل لا يكاد يوجد مذهب فلسفي شوّه وحرّف كما شوّه مذهب ابي الوليد وحرّف . فالترجمات اللاتينية لكتبه كثيراً ما كانت بعيدة عن الاصل ولم تكن امينة في النقل . وقد جاء على هذه الترجمات عهد لم يستطع فيه كثير من المدرسيين التفرقة بين ابن رشد الفيلسوف وابن رشد الشارح ، او بينه وبين الفلاسفة السابقين عليه ، ولا التمييز بين الآراء التي كان يعرضها فيلسوفنا على انها آراؤه الخاصة هو او تلك التي كان يبسطها على انها آراء غيره من المفكرين . كل ذلك كان نتيجة للفوضى العقلية التي سادت اوروبا الغربية في القرن الثالث عشر ، حتى اننا الى عهد قريب لم نكن نعرفه إلا من خلال التراجم ، لأن رينان في كتابه (ابن رشد ومذهبه) لم يرجع الى أي نص عربي . أما مونك فقد درس المخطوطات العربيه الموجودة بباريس ، ولكنه حين كتب نبذته عن ابن رشد لم يستعن إلا بالتراجم اللاتينية والعبرية . لذلك يجب إلتزام الحذر الشديد بازاء كل ما ينسب الى ابن رشد وعدم الاعتماد على الترجمات اللاتينية بل على نصوص عربية موثوقة .

تفرقته بين العالم في الشاهد والعالم في الغائب . — اذا اردنا ان نفهم فلسفة ابن رشد على حقيقتها يجب علينا ان نعنى قبل كل شيء بتفرقته المشهورة بين عالم الغيب وعالم الشهادة او بين الغائب والشاهد كما يسميها ايضاً ، أي بين الخالق والمخلوق . وهي تفرقة ترجع في اصولها الاولى الى قوله تعالى « ليس كمثله شيء » ، وإلى قول السلف « كل ما خطر ببالك ، فالله بخلاف ذلك » . وقد سار على هذه التفرقة عامة المسلمين وخاصتهم . فالمسلمون جميعاً — او قل اكثرهم — ينزهون الله عن صفات الحوادث ويفرقون بينه وبين العالم ، في حل كثير من المشاكل التي كانت تعترضهم . ولم يفعل ابن رشد سوى ان يمضي في طريق معبد شقه له من قبله . وأقرب فيلسوف اليه اخذ بهذه التفرقة هو ابن طفيل . لكنها لم تتبلور

وتتحدد او تصبح عماداً لمذهب كامل في الوجود إلا عند ابن رشد. فابن طفيل وان قال بها إلا ان هناك فرقاً كبيراً في اهمية هذه التفرقة عند كليهما، وهو انها عند ابن طفيل جزء ثانوي من مذهبه، او قل هي حيلة يرجع اليها عند الحاجة فقط. لكن ابن رشد يستخدمها بمهارة نادرة جديرة بالإعجاب في حل جميع المشكلات الدينية الفلسفية على وجه التقريب. فهي عنده المحور الذي انما يدور عليه مذهبه والأساس الذي يشد جميع اجزائه بعضها الى البعض الآخر.

فالمعلوم ان ابن طفيل قال في معرض كلامه على اللبس والخلط اللذين يقع فيهما الانسان عندما يطبق على العالم المعقول ما يعرفه عن العالم المحسوس: «العالم المحسوس منشؤه الجمع والافراد. وفيه تفهم حقيقة، وفيه الانفصال والاتصال والتحيز، والمغايرة والاتفاق والاختلاف. فما ظنه بالعالم الإلهي الذي لا يقال فيه كل ولا بعض، ولا ينطق في امره بلفظ من الألفاظ المسموعة إلا وتوهم فيه شيء على خلاف الحقيقة، فلا يعرفه إلا من شاهده، ولا تثبت حقيقته إلا عند من حصل فيه»[1].

لكن ابن رشد وان اخذ بوجهة نظر ابن طفيل، فانه لا يأخذ بها كما هي، بل يحدث فيها تغييراً جوهرياً. ذلك انه يرى - خلافاً لابن طفيل - ان الحدس الصوفي الذي يقال انه يكشف عن عالم الغيب على حقيقته ليس بالوسيلة الصالحة للوقوف على وجه الخلاف بين ذلك العالم وعالمنا المحسوس، وإنما وسيلة ذلك، البحث العقلي الذي يفيد اليقين القائم على البراهين، أي اليقين الذي لا يملك احد تكذيبه ما دام يعتمد على المقدمات والمعلومات المطلوبة لإنتاج النتائج التي توصل الى ذلك اليقين.

وهناك اختلاف آخر بين تفرقة كل من ابن طفيل وابن رشد. فبينما نرى هذه التفرقة ثانوية عند ابن طفيل ولا يلجأ اليها إلا عند الحاجة فقط، أي عندما يجد صعوبة في توضيح اجزاء مذهبه، اذا بها تصبح

---

١ - حي بن يقظان، صفحة ٧٨.

اساسية تتغلغل في صميم مذهب ابن رشد الذي يعتمد عليها بالذات لكي يبرهن لنا على ان الصفات الإلهية مغايرة للصفات الانسانية ولا تشبهها الا في اشتراك الاسم . « واذا فهم معنى الصفات الموجودة في الشاهد وفي الغائب ظهر انهما باشتراك الاسم اشتراكاً لا يصح معه النقلة من الشاهد الى الغائب » كما يقول . وفيما عدا ذلك لا وجه للمقارنة بينهما . كما سيستخدمها ايضاً لإظهار الفارق الكبير بين عملية الخلق الإلهي وعملية الخلق كما يفهمها الانسان في عالمه المحسوس ، وللتفرقة بين العلم الإلهي والعلم الانساني ، ولحل مشكلة الخير والشر والعدل والجور وغير ذلك . وبكلمة واحدة لا يمكن فهم فلسفة ابن رشد بدون التفرقة الحاسمة الفاصلة بين عالم الغيب وعالم الشهادة ، او بين العالم في الشاهد والعالم في الغائب .

والخلاصة لا يجوز للباحث في الدين والفلسفة بحسب تفرقة ابن رشد المذكورة ان يطبق المعاني الانسانية على الامور الإلهية . لقد جاء في الكتاب العزيز قوله تعالى : « ليس كمثله شيء » . ولكن الفلاسفة وبخاصة علماء الكلام ، والاشاعرة على نحو اخص ، وهم أشد خصوم ابن رشد لدداً ، نسوا في حومة لججهم ان يرجعوا الى هذه الآية الكريمة دائماً ، فعالجوا صفات الله كما لو كانت صفات انسانية ، وتكلموا عن الإرادة والعلم والفعل والايجاد والخلق بمعانيها الانسانية ، فوقعوا في شتى انواع التناقض وتخبطوا في النتائج المتعارضة ، كل ذلك بسبب المماثلة بين الخالق والمخلوق ، وتشبيه الله وصفاته بالانسان ، وقد كان الأولى بهم ان يعترفوا من اول الأمر ان نسبة الصفات الى الله ليست كنسبتها الى الانسان ، وان الخوض فيها للوقوف على حقيقتها طمع في غير مطمع وتعمق في الجدل لا يجدي ، وإلحاف في اللجج والمشاغبة لا يعقبه غير الوبال ، أي انه كان احرى بهم ان يعودوا الى رأي السلف ويتركوا امر هذه الصفات الى الله ، وأن يكتفوا بالتسليم بوجود هذه الصفات دون البحث في حقيقتها ، لأن المرء لا يستطيع ان يعبر عنها إلا بلغة انسانية وهي لغة قاصرة ، فقياس الغائب على الشاهد تشبث بالغرور واستمراء

للبدعة . إذ كيف لنا ان نطبق المقولات الانسانية على الله ؟ وكيف يجوز للمخلوق المتناهي ان يتطاول الى معرفة حقيقة صفات اللامتناهي ؟ وليس في هذا دعوة الى رفض العقل والى الايمان بالأسرار ، وإنما فيه دعوة صريحة الى التمييز بين المعطيات المختلفة وعدم الخلط بين الخصائص المتباينة ، كما فيه ايضاً تعيين لخصائص العقل وبيان للحدود التي يمكن ان تصل اليها اضواؤه والمدى الذي ينفذ اليه شعاعه .

التوفيق بين الحكمة والشريعة . – لقــد حاول كل فيلسوف مسلم التوفيق بين الحكمة والشريعة ، ولكن ابن رشد كان اماماً في هـذا الباب . ففي البيئة التي كانت تحيط بـه – وهي بيئة مليئة بالتعصب على الفلسفة والفلاسفة وعلى كل نظر عقلي متحرر يخرج على مألوف القوم – كانت محاولة التوفيق بـين دين المسلمين وفلسفة الاغارقة مسألة حياة او موت بالنسبة الى مصير الفلسفة وكل من يتصدى للدفاع عنها والذود عــن حياضها . لذلك لا نعرف احداً من الفلاسفة السابقين على ابن رشد من بذل في هذا السبيل مـا بذله هو من جهد ، ولا خصص لمشكلة التوفيق من كتاباته قدر ما خصص هو لها . فهو لم يمس هذه المشكلة عرَضاً كما فعل بعض اسلافه ، بل لقد درسها دراسة مستفيضة وأظهر في معالجتها من البراعة والحذق ما هو عنوان اصالته ومعقل الطرافة في تفكيره الفلسفي كله .

أجل ان مسألة التوفيق بين الحكمة والشريعة قد أثيرت قبـل ابن رشد بزمن طويل ، وعولجت بصور شتى ، بالإشارة والتلميح تارة ، وبالتفصيـل والتدليل تارة. فآراء الفارابي وابن سينا مثلاً لم تكن إلا ضروباً من التقريب بين الاسلام وبين الفلسفة الارسطاطاليسية، ولكنه تقريب تغلب عليه الإشارة والتلميح . وكذلك أخوان الصفا . واما ابن طفيل فيغلب على أقواله بعض التفصيل والتصريح : لأن لقاء حي بن يقظان بآسال واتفاقهما على العيش معاً محاولة صادقة للتوفيق اكثر عمقاً من ذي قبل. ولكن ابن طفيل على كل حال لم يواجه المشكلة مواجهة مباشرة ، بل ظل يحاور ويداور للوصول اليها ، ويتحايل عليها بالقصص والرموز والتشبيهات والاستعارات. وهكذا فالفارابي

وابن سينا وأخوان الصفا وابن طفيل لم يفطوا اكثر من ان أشاروا اجمالاً الى ضرورة الاتفاق بين الدين والعقل ، دون ان يعنوا بالبرهنة التفصيلية المنهجية على وجهة نظرهم عناية ابن رشد بها . وبعبارة اخرى ان جميع المحاولات السابقة على ابن رشد قد اقتصرت على إثارة المشكلة ولكنها لم تحددها ولم تبرهن عليها ولم تعثر على حل منهجي منظم لها كالحل الذي عثر عليه ابن رشد. فإثارة المشكلة كيفما اتفق ، شيء ، وتحديدها والبرهان عليها والعثور على حل منهجي لها شيء آخر . فشتان بين الاثنين .وبينما عرض لها السابقون على ابن رشد في ثنايا كتبهم وابحاثهم ، فان ابن رشد قد أفرد لها كتابين حددها في احدهما (فصل المقال) وعالجها ورسم أبعادها من الوجهة النظرية البحتة ، وفصّلها في الآخر (الكشف عن مناهج الأدلة)وخاض في جزئياتها من الوجهة التطبيقية. كما أفصح عنها ايضاً في ثنايا كتابه القيّم (تهافت التهافت) ؛ فكان فذاً في معالجته وكان بدعاً في حلوله .

وقد رأى ابن رشد في دراساته الدينية والفلسفية وفي حملة الغزالي على الفلسفة وتنبيهه الى مزالقها ، ان الاخلاص للحق يوجب ان يدافع عنه . انه رأى الأثر المشؤوم لضربة الغزالي للفلسفة وتعصب الفقهاء والعامة على التفكير العقلي الفلسفي واضطهاد الامراء والفلاسفة ، فقام يدعو الى الانتصاف للفلسفة ورد اعتبارها اليها واحيائها والتوفيق بينها وبين الشريعة .

وهو في دعوته هذه لم يعتدّ بالدين وحده دون العقل ، ولا بهذا وحده دون ذاك ، بل لقد حاول ان يسلك طريقاً وسطاً ، وذلك ببيان ان كلاً من الحكمة والشريعة في حاجة الى الاخرى وان لكل منهما طلابها وروادها . انهما يعبران عن حقيقة واحدة ، كلٌّ على نحوه الخاص ، ومن ثم لا ينبغي ان يكون بينهما شقاق او خلاف . كما انه من اجل ذلك لا يجوز ان يقع بسببهما شقاق او خلاف بين رجال كل منهما رغم ما قد يوجد من تعارض ظاهري في بعض المسائل ورغم ما كان من اعتقاد كثير من رجال الدين – على رأسهم الغزالي – ان بين هذين الطرفين او بين هذين التعبيرين عن الحقيقة الواحدة شقاقاً قوياً وخلافاً واضحاً لا يمكن انكاره

او تجاهله . ومعنى هذا ان ابن رشد قد اختار في مسألة العلاقة بين الدين والفلسفة الوضع الذي يختاره كل مؤمن بالدين والعقل والفكر معاً . فهو متدين عميق في تدينه ، مؤمن برسالة موسى وعيسى ومحمد ، وهو الى جانب ذلك فيلسوف جريء لا يتساهل في حقوق العقل ، ومفكر صريح لا يتوانى في زجر من يحاول النيل من حقوق التفكير الحر .

يتساءل ابن رشد في مطلع كتابه (فصل المقال) عن النظر في الفلسفة وعلوم المنطق هل هو امر « مباح بالشرع ام محظور ام مأمور به ، إما على جهة الندب وإما على جهة الوجوب »[1] ؟ وقد فطن بمنتهى سداد الرأي الى ان الكلام على الشيء لا بدّ فيه من البدء بتعريفه . لذلك فان الجواب على هذا السؤال إنما يتوقف على تحديد كلمة (فلسفة) التي يراد معرفة حكم الشرع فيها . فالفلسفة في رأيه هي « النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ، اعني من جهة ما هي مصنوعات »[2] . فالحكم الذي سيصدره ابن رشد على الفلسفة انما ينصب على الفلسفة بهذا المعنى فقط ، لا بأي معنى آخر يمكن ان يكون لها ، إذ للفلسفة معان اخرى اختار فيلسوفنا واحداً منها وجعله محوراً لأحكامه .

فأما ان الشرع قد دعا الى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به فذلك ظاهر في غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى ، مثل قوله سبحانه : « فاعتبروا يا اولي الابصار » . وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي ، او العقلي والشرعي معاً ، وكقوله تعالى ايضاً : « أوَ لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء » وهذا نص بالحث على النظر في جميع الموجودات ، عاليها وسافلها . وكقوله عز من قائل : « أفلا ينظرون الى الإبل كيف خُلقت ، والى السماء كيف رفعت » وكقوله ايضاً مشيداً بالذين يذكرون الله ويتفكرون في خلقه « ويتفكرون

١ — فصل المقال ، صفحة ٢٧ .

٢ — نفس المصدر والصفحة .

في خلق السموات والارض ، الى غير ذلك من الآيات التي لا تحصى[1] .

فاذا تقرر ان الشرع قد اوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها ، وكان الاعتبار ليس شيئاً اكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه ، وهو ما يعرف بالقياس عند المناطقة ، فينبغي علينا ان نجعل نظرنا في الموجودات بواسطة القياس العقلي .

ولما كان القياس انواعاً شتى ، فلا بد ان يكون القياس البرهاني هو الذي دعا اليه الشرع لأنه أتم انواع الاقيسة وأصحها على الاطلاق . فهو يبدأ من مقدمات اولية يقينية تكون واضحة في ذاتها ، لذلك كانت نتائجه يقينية صادقة لا تتخلف . ودونه القياس الجدلي ، وهو يبدأ من مقدمات ظنية محتملة مأخوذة من بادي الرأي ، ومن ثم فان نتائجه لا تفيد اليقين . ودونه في الرتبة ، القياس الخطابي ، ويعتمد على مقدمات مشهورة يراد بها السيطرة على عواطف السامع ومشاعره . ودونه اخيراً القياس المغالطي ، ويعتمد على مقدمات تبدو صادقة ولكنه ينتهي الى نتائج غير مقبولة .

لذلك لا بد لمن يريد التصدي للاستدلال على وجود الصانع وطلب معرفته من طريق مصنوعاته ان يُلم بأنواع البراهين ويفرق بينها ويقف على شروطها . ومعنى ذلك ان البحث النظري في امور الدين لا سبيل اليه إلا بدراسة المنطق والتمكن فيه ومعرفة كيف يكون القياس برهانياً او غير برهاني ، للوصول الى الاستنباط الصحيح . فالمنطق يتنزل من النظر منزلة الآلات من العمل[2] .

فان كان لم يتقدم احد من قبلنا بفحص عن القياس العقلي وأنواعه فيجب علينا ان نبتدىء بالفحص عنه ، وأن يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم حتى تكمل المعرفة به . وهذا امر واضح بذاته ، لا في الصنائع العلمية فقط ، بل وفي العملية ايضاً ، فانه ليس منها صناعة يستطيع ان

---

١ — المصدر السابق صفحة ٢٨ .

٢ — المصدر السابق صفحة ٢٨ — ٢٩ .

ينشئها شخص واحد، فكيف بصناعة الصنائع وهي الحكمة؟[1]

وهكذا فلا غنى لنا عن ان نستعين بما انتهى اليه القدماء حتى ولو كانوا على غير ملتنا، لأن من العبث ان ننبذ ما كتبه القدماء ونستأنف البحث من جديد. فالمنطق لا يعدو ان يكون آلة في ايدينا نتوسل بها في عصمة اذهاننا عن الخطأ في الفكر، ولا شأن لهذه الآلة بملة القوم الذين وضعوها «فان الآلة التي تصح بها التزكية ليس يعتبر في صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة او غير مشارك اذا كانت فيها شروط الصحة. وأعني بغير المشارك من نظر في هذه الاشياء من القدماء قبل ملة الاسلام» كما يقول ابن رشد[2].

فان قيل ان القياس العقلي بدعة لم يكن لمسلمي الصدر الاول عهد بها أجاب ابن رشد بأن القياس الفقهي ايضاً لم يكن لمسلمي الصدر الاول عهد به، وإنما استنبط فيما بعد. فاذا كان الاول بدعة فكيف لا يكون الآخر بدعة ايضاً؟ ان الفقيه يعتمد على القياس الشرعي في استنباط الاحكام، فهو إذن على علم بأنواع الاقيسة الفقهية. وكذلك الفيلسوف، فهو يعتمد على القياس العقلي في استنباط النتائج، ولا يجيد هذا الاستنباط إلا بمعرفة انواع الاقيسة والتمييز بينها لاستخدام البرهاني منها. فكيف يباح للفقيه ما يحرّم على الفيلسوف؟ كيف يباح الاستدلال في الفقه ولا يباح في الفلسفة؟ لا سيما اذا كانت غايته الاستدلال على وجود الخالق وتقرير عقائد الدين؟ وبعبارة اخرى، ان القياس الشرعي لا يخرج عن ان يكون نوعاً من القياس العقلي لأنه تطبيق للعقل على الشرع. والاستدلال على وجود الله وتقرير عقائد الدين تطبيق للعقل على الشرع ايضاً. فلا قياس - فقهياً كان او غير فقهي - بدون إعمال للعقل وإرهاف لحده. فالعقل حاضر في كل قياس، فلا خطر منه على الدين، ولو كان الدين

---

١ — المصدر السابق صفحة ٣١.

٢ — المصدر السابق صفحة ٣١.

يخشى العقل لما حث على التأمل والتفكير في خلق السموات والأرض ، ولما اهاب الله تعالى به اكثر من مرة في كتابه العزيز ، ولما جعله معياراً لتمييز الحق من الباطل . فواجب إذن ان نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي [1] .

يخلص معنا من كل ذلك ان الاطلاع على كتب الفلسفة وعلوم الاوائل واجب بالشرع . فكما انه لا حرج علينا في استخدام آلة القدماء التي هي المنطق في تصحيح تفكيرنا وعصمة اذهاننا عن الخطأ ، فكذلك لا حرج علينا في الرجوع الى حكمتهم والفحص عما انتهوا اليه في باب النظر في الموجودات . فما ينطبق على آلة النظر ينطبق على مادته ومضمونه . فلقد سبق الاغريقُ المسلمين في علوم الحكمة فاطلع هؤلاء عليها ، فلا ضير عليهم ان يأخذوا منها ما يرونه حقاً ويدعوا ما يرونه باطلاً . وفي ذلك يقول ابن رشد : « يجب علينا اذا ألفينا لمن تقدمنا من الامم السالفة نظراً في الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان ، ان ننظر في الذي قالوه من ذلك وأثبتوه في كتبهم : فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه ، وما كان منها غير موافق للحق نبّهنا عليه وحذّرنا منه وعذّرناهم » [2] . ولا عبرة بقول من يُحرم النظر في كتب القدماء من الحشوية وأهل الظاهر ما دام الشرع يحثنا على التفكير في الصنعة لمعرفة الصانع ، فاذا ضلّ في هذا النظر ضالّ أو أَثِم آثم لضعف في فطرته او لفساد في طبعه ، فليس يمنع ذلك من الخوض في كتب الحكمة ، إذ ان مثل هذا الضرر انما يلحق بالنظر العقلي في الموجودات بالعرَض لا بالذات ، كما لا يمنع العطشان شرب الماء البارد العذب لأن قوماً شَرِقوا به فماتوا ، فان الموت عن الماء بالشرَق امر عارض ، وعن العطش ذاتي وضروري . وشتان بين ما يلحق بالذات وما

---

١ - المصدر السابق صفحة ٣٠ - ٣١ .

٢ - المصدر السابق صفحة ٣٣ .

يلحق بالعرض[1] .

واذا كان الامر كذلك ، اي اذا كان الدين نفسه هو الذي يأمر على سبيل الوجوب بالاشتغال بالفلسفة وعلوم الاوائل ضمن الشرائط والأحوال التي ذكرنا ، فما ذلك إلا لأن الفلسفة حق ، وإلا لما اوجبها الشرع ، وإذن فلا يمكن ان يكون ثمة خلاف بين الدين والفلسفة « فان الحق لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له » كما يقول ابن رشد[2] . وكيف يمكن ان يكون هناك تناقض بين الحكمة والشريعة « وهما المصطحبتان بالطبع ، المتحابتان بالجوهر والغريزة »[3] ؟

وهكذا لم يفتأ ابن رشد يردد القول بأن الفلسفة الصحيحة لا يمكن ان تتنافى مع الدين لأن « الحكمة هي صاحبة الشريعة وأختها الرضيعة » على حد قوله[4] . فهؤلاء الذين يحاربون احداهما باسم الاخرى ليسوا في الحقيقة إلا جهالاً لهما . أما اولئك الذين يجزمون باستحالة التوفيق بين الدين والفلسفة فهم اولئك الذين يجهلون حقيقة الدين او الذين أساءوا فهم الفلسفة ونسبوا انفسهم اليها ظلماً وعدواناً .

ويختم ابن رشد كلامه في هذا الباب بقوله : « فقد تبين من هذا ان النظر في كتب القدماء واجب بالشرع... وان من نهى عن النظر فيها مَن كان أهلاً للنظر فيها ، وهو الذي جمع امرين : احدهما ذكاء الفطرة ، والثاني العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية ، فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس الى معرفة الله ، وهو باب النظر المؤدي الى معرفته حق المعرفة ، وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى »[5] .

●

---

١ – المصدر السابق صفحة ٣٣ – ٣٤ .
٢ – صفحة ٣٥ .
٣ – صفحة ٥٨ .
٤ – صفحة ٥٨ .
٥ – صفحة ٣٣ .

هذا وعندما نلاحظ خلافاً او تعارضاً بين النص ونتيجة البرهان الفلسفي يجب ان نحكم ان هذا لا يمكن ان يكون الا في الظاهر وان البحث العميق كفيل بازالته. وهذا شبيه بما يجري في الدين نفسه: فقبل ان يظهر بين الدين والفلسفة ما نعرف من خلاف وخصومة ظهر تعارض بين الآيات، وللتوفيق بينها لجأ العلماء الى التمييز في بعض النصوص بين المعاني الظاهرة والمجازية وبين المعاني الباطنة الحقيقية. فكانت المشاكل التي من هذا الضرب تُحـــل بكشف المعنى الباطن للنص المتشابه، وطريقة التوفيق هذه التي سموها التأويل تكفي لإزالة كل مـا يُظن من خلاف وتناقض بين الدين والفلسفة.

وهكذا فالشريعة قسمان كما يقول ابن رشد: ظاهر ومؤوّل. فالظاهر منها فرض الجمهور، والمؤوّل فرض العلماء. فأما الجمهور فيجب عليهم حمل النص على ظاهره وترك تأويله، وأما العلماء فيجب عليهم تأويله اذا كانت تنطبق عليه شروط التأويل، ولكن لا يُحل لهم ان يُفصحوا للجمهور بتأويله، كما قال علي رضي الله عنه: «حدثوا الناس بما يفهمون، أتريدون ان يكذَّب الله ورسوله؟» وقد كان المسلمون الأولون يفرقون حقيقةً بين الظاهر والباطن في الشرع، ويقررون انه لا يجوز ان يصرَّح بالتأويل إلا لمن هو أهل له[1].

والسبب فيما نرى من تباين بين هذين الضربين من الأقاويل في الشرع هو اختلاف النـــاس في الفِطَر والعقول وتباين قرائحهم في التصديق. ولذلك انقسموا بانقسام مراتب الاقيسة الثلاث في المنطق: فمنهم الخطابيون وهم الجمهور الغالب الذي يصدق بالاقاويل الخطابية؛ ومنهم الجدليون وهم علماء الكلام الذين يرتفعون قليلاً عن العامة، ولكنهم دون الخاصة بكثير؛ ومنهم أخيراً البرهانيون بطبعهم وبالحكمة التي أخذوا انفسهم بها، وهم طبقة الخاصة. وقد دعت الشريعة الناس من هذه الطرق الثلاث، فعمَّ

١ — صفحة ٣٥ — ٣٨ .

التصديق كل انسان إلا من جحدها عناداً بلسانه او من لم تتقرر عنده طرق الدعاء فيها ، لإغفال في نفسه . قال الله تعالى : « أدع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن » . ولذلك فالشريعة تتضمن هذه الطرق الثلاث [1] .

ويعد ابن رشد علماء الكلام اقرب الى الجمهور منهم الى الفلاسفة ، ولذلك فعلى الجمهور وأشباههم من علماء الكلام الجدليين – الذين لا يطيقون الوصول الى التأويل الصحيحة الايمان بظواهر النصوص الشرعية وما ضُرب لهم من رموز وأمثال ؛ وللعلماء ، اهل البرهان ، الايمان بالمعاني الخفية التي ضُربت الامثال والرموز لتقربها الى الاذهان ، وذلك بتأويل هذه النصوص .

وينبغي ان نحافظ على ان يكون كل نوع من هذين التعليمين محصوراً في طائفته الخاصة وعلى ألا يختلط احدهما بالآخر ، لأن جعل الناس شرعاً واحداً في التعليم خلاف المحسوس والمعقول . ولهذا نرى فيلسوفنا يحذّر من الخوض مع الجمهور في دقائق الشرع والتصريح بالتأويل – ولو كانت صحيحة – للجمهور الذي لا يستطيع فهمها ، لأن ذلك من شأنه ان يثير الشكوك والشبهات ويؤدي الى الكفر . يقول ابن رشد :

« ولذلك نرى ان من كان من الناس فرضه الايمان بالظاهر فالتأويل في حقه كفر ، لأنه يؤدي الى الكفر ، فمن أفشاه له من اهل التأويل فقد دعاه الى الكفر ، والداعي الى الكفر كافر . ولهذا يجب ألا تثبت التأويلات إلا في كتب البراهين ، لأنها اذا كانت في كتب البراهين لم يصل اليها إلا من هو من اهل البرهان » [2] .

هذا والتأويل لا يكون بلا حدود ولا ضوابط ، بل له شروط وأحكام وقواعد لا بد من التمسك بها . فان ما أدى اليه البرهان اما ان يكون

---

١ – انظر ٣٤ – ٣٥ و ٤٧ – ٥٥ .

٢ – صفحة ٤٨ .

قد سكت عنه الشرع او عرّف به . فان كان مما سكت عنه فلا تعارض هناك ، وهو بمنزلة ما سكت عنه من الاحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي . وإن كانت الشريعة قد نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق ان يكون موافقاً لما أدى اليه البرهان او مخالفاً ، فان كان موافقاً فلا قول هناك ، وإن كان مخالفاً ُطلب تأويله اي اخراج دلالة اللفظ فيه « عن الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية من غير أن يخلّ ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه او سببه او لاحقه او مقارنه ، او غير ذلك من الاشياء التي ُعددت في تعريف اصناف الكلام المجازي » وهو تعريف التأويل عند فيلسوفنا . وحجته في جواز ذلك ان الفقهاء يعتمدونه في الكثير من الاحكام الشرعية ، فكم بالحري ان يفعل ذلك صاحب العلم بالبرهان (او الفيلسوف) ؟ فالفقيه عنده قياس ظني ، والعارف بالبرهان عنده قياس يقيني . ويقطع ابن رشد بأن كل ما أدى اليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع فذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي . وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن ، وما اعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه ، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول .

« ولهذا المعنى اجمع المسلمون على انه ليس يجب ان ُتحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ، ولا ان تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل . واختلفوا في المؤوّل منها وغير المؤوّل . فالأشعريون مثلاً يتأولون آية الاستواء [١] وحديث النزول [٢] ، والحنابلة تحمل ذلك على ظاهره ... » [٣] .

واذا أخطأ العالم في فهمه لألفاظ الشرع فان كان خطؤه من َقبِلَ شبهة

١ — آية الاستواء : الرحمن على العرش استوى .

٢ — حديث النزول : ينزل الله الى سماء الدنيا وقت السحر ، فيقول: هل من مستغفر فأغفر له؟ هل من داع فاستجيب له ؟ حتى يطلع الفجر .

٣ — فصل المقال ، صفحة ٣٦ .

عرضت له فهو معذور . ولذلك قال عليه السلام : « اذا اجتهد الحاكم فأصاب فله اجران ، وان أخطأ فله اجر » . وأي حاكم اعظم من الذي يحكم على الوجود بأنه كذا او ليس بكذا . وهذا الخطأ المصفوح عنه في الشرع انما هو الخطأ الذي يقع من العلماء الذين خصّهم الله بالتأويل اذا نظروا في الاشياء العويصة التي كلفهم الشرع النظر فيها . وأما الخطأ الذي يقع من غير اهل العلم فهو إثم .

وعلى كل حال ، ان الخطأ في الشرع على نوعين : خطأ يُعذر فيه من هو من اهل النظر في ذلك الشيء الذي وقع فيه الخطأ ولا يُعذر فيه من ليس منهم ؛ وخطأ لا يُعذر فيه احد سواء كان من اهل النظر او لم يكن . فان وقع هذا الخطأ في مبادىء الشريعة فهو كفر ، وان وقع في الفروع فهو بدعة [1] . وفي ذلك يقول ابن رشد :

« وهذا النحو من الظاهر ان كان في الاصول فالمتأول له كافر : مثل من يعتقد انه لا سعادة اخروية ها هنا ولا شقاء ، وانه انما قصد بهذا القول ان يَسلَمَ الناس بعضُهم من بعض في ابدانهم وحواسهم ، وانها حيلة ، وأنه لا غاية للانسان إلا وجوده المحسوس فقط . واذا تقرر هذا فقد ظهر لك من قولنا ان ههنا ظاهراً في الشرع لا يجوز تأويله . فان كان تأويله في المبادىء فهو كفر ، وان كان فيما بعد المبادىء فهو بدعة . وههنا ايضاً ظاهر يجب على اهل البرهان تأويله ، وحملهم إياه على ظاهره كفر ، وتأويل غير اهل البرهان له وإخراجه عن ظاهره كفر في حقهم او بدعة . ومن هذا الصنف آية الاستواء وحديث النزول ، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام في السوداء إذ اخبرته ان الله في السماء : « اعتقها فانها مؤمنة » . إذ كانت ليست من اهل البرهان » [2] .

---

١ — صفحة ٤٣ — ٤٤ .

٢ — صفحة ٤٦ .

بين ابن رشد والغزالي . – قلنا ان ابن رشد قد عالج مشكلة التوفيق بين الحكمة والشريعة من الوجهتين النظرية والعملية . فأتى عليها في (فصل المقال) نظرياً ، حيث اثارها وحددها ووضع حلاً منهجياً لها ، ثم عالجها من الوجهة العملية التطبيقية في كتابه (الكشف عن مناهج الادلة) ، فعرض في الفصل الاخير من هذا الكتاب لعدة مسائل يكمل بها برهنته على صدق نظريته . كما ناقشها ايضاً في كتابه (تهافت التهافت) في ثنايا رده على المسائل العشرين التي حمل بها الغزالي على الفلاسفة .

وإذ نحن فرغنا من بحث مذهب ابن رشد في مشكلة التوفيق بين الحكمة والشريعة نظرياً ، فلنعرض لمذهبه فيهما من الوجهة العملية ، فنقول :

من المعلوم ان الغزالي كتب في الرد على الفلاسفة كتابه المشهور (تهافت الفلاسفة) للتشهير بالفلاسفة والاعلان عن تناقضهم وتهافت آرائهم كما مر معنا . وقد نجح في ذلك نجاحاً كبيراً ، فإنه بهذا الكتاب قد طعن الفلسفة طعنة لم تقم لها بعده في الشرق قائمة . الى ان جاء ابن رشد بعده بمئة عام او تزيد فأقام نفسه بالنسبة الى الفلسفة مقام الغزالي بالنسبة الى الدين ، مدافعاً عنها حامياً لها ، ذائداً عن تعاليمها . وقد تناول كتاب الغزالي (تهافت الفلاسفة) فردّ عليه بكتاب يعارضه سماه (تهافت التهافت) ، ويقصد بذلك تناقض الأفكار التي يعتقد الغزالي انه هدم بها آراء الفلاسفة وفي هذا الكتاب ردّ ابن رشد على الغزالي وناقشه اقواله في المسائل التي حمل فيها على الفلاسفة ونقض اكثر ما قاله فيها ، مدافعاً عن الفلسفة والفلاسفة ، مبرئاً لهم من جميع التهم التي رماهم الغزالي بها ، وبالتالي مبيناً لنا موقفه من كل منها . وليس من غرضنا هنا ان نلم بجميع هذه المسائل وإنما سنكتفي منها برد ابن رشد على المسائل الثلاث التي اثارها الغزالي في الفصل السابق وهي مسألة قدم العالم ومسألة السببية ومسألة روحانية النفس . وجلّ اعتمادنا على كتبه الثلاثة التي تقدم ذكرها : فحسبها انها

ليست شروحاً على ارسطو وإنما هي تمثل قمة من قمم التفكير الشخصي الاصيل وتعبر عن مجهود جبار للتوفيق بين الفلسفة والدين .

أ ــ مسألة قدم العالم. - الشائع ان ابن رشد يقول بقدم العالم وينكر حدوثه ، ليكون بذلك على وفاق مع ارسطو . ولكن ليس الأمر بهذه البساطة . وإنما هو يقول بالحدوث ويؤكد ان العالم قد خلقه الله في غير زمن ومن غير مادة ، أي انه قد خلقه من العدم ، وقال له كن فكان . ففكرة الزمن لا تنطبق على افعاله تعالى بل هي تنطبق على الاشياء المادية او على افعال الانسان . وبعبارة اخرى ان خلق الله للعالم امر ليس له مثيل في عالم الحس : فإنه لم يكن هناك حركة قبل خلق العالم لأن الحركة إنما تكون للأجسام ، فإذا لم توجد الحركة لم يوجد الزمن ، إذ الزمن هو مقياس الحركة : فنحن إنما نعرف عدد السنين والحساب بناء على حركة الاجرام السماوية .

ولتوضيح هـذا المعنى ينطلق ابن رشد من تفرقته السابقة التي هي مفتاح فلسفته : التفرقة بين العالم في الشاهد والعالم في الغائب . فالباري سبحانه ليس من شأنه ان يكون في زمان ، بينما العالم شأنه ان يكون في زمان[١] . فتقدم الله على العالم إنما هو تقدم الوجود والذي ليس بمتغير ولا في زمان ، على الوجود المتغير الذي في الزمان ، وهو نوع آخر من التقدم[٢] . فقد قام البرهان على ان ههنا نوعين من الوجود : أحدهما في طبيعته الحركة ، وهذا لا ينفك عن الزمان ، والآخر ليس في طبيعته الحركة ، وهذا أزلي وليس يتصف بالزمان[٣] . كما قام البرهان ايضاً على ان الذي ليس في طبيعته الحركة هو العلة في الوجود الذي في

---

١ ــ ابن رشد : تهافت التهافت صفحة ١٣٦ .

٢ ــ صفحة ١٤٠ .

٣ ــ صفحة ١٣٨ .

طبيعته الحركة [1] . واذا كان ذلك كذلك فتقدم احد الوجودين على الآخر ليس تقدماً زمنياً . لذلك فكل من شبّه تقدُّم الموجود الغير متحرك على المتحرك بتقدم الموجودين المتحركين احدهما على الآخر فقد أخطأ . وعلى هذا لا يصدق على الوجودين لا انهما معاً ولا ان احدهما متقدم على الآخر. فقول الغزالي « ان تقدم الباري سبحانــه على العالم ليس تقدماً زمانياً » قول صحيح . ولكن تأخر العالم عنه لا يُفهم في هــذه الحالة إلا تأخر المعلول عن العلة . فإذا كان التقدم ليس زمانياً ، فالتأخر ليس زمانيــاً ايضاً [2] .

ولما كان هذا المعنى عسيراً على التصور فان الشرع قد سلك بالجمهور طريق التمثيل بالشاهد ، وان لم يكن لذلك مثــال في الشاهد . إذ لا يمكن للجمهور ان يتصوروا على كنهه مــــا ليس له مثال في الشاهد ، فأخبر تعالى ان خلقه للعالم وقع في زمان وانه خلقه من شيء ، لأنه لا يُعرف في الشاهد موجود إلا بهذه الصفة ، فقال سبحانه مخبراً عن حاله قبل وجود العالم : « وكان عرشه على الماء » وقال تعالى : « ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض في ستة ايام » وقال ايضاً : « ثم استوى الى السماء وهي دخان » الخ . فيجب ألاّ يُتأول شيء من هــذا للجمهور وإلا بطلت الحكمة الشرعية » [3] .

اما ان يقال لهم ان عقيدة الشرع في العالم انه محدث ، وانه خُلق من غير شيء ومن غير زمان ، فذلك شيء لا يمكن ان يتصوره العلماء فضلاً عن الجمهور . فينبغي ألاّ يُعدل في الشرع عن التصور الذي وضعه للجمهور ولا يُصرّح لهم بغير ذلك . فإن هذا النوع من التمثيل في خلق العالم هو الموجود في القرآن وفي التوراة وفي سائر الكتب المنزلة . فالتمثيل الذي

---

١ — صفحة ١٣٩ .

٢ — صفحة ١٤١ .

٣ — ابن رشد ، مناهج الادلة ، صفحة ٢٠٥ .

جاء في الشرع في خلق العالم يطابق معنى الحدوث الذي في الشاهد . لكن الشرع لم يصرح فيه بهذا اللفظ ، وإنما اطلق عليه لفظ الخلق والفطور ، وذلك تنبيه منه للعلماء على ان حدوث العالم ليس مثل الحدوث الذي في الشاهد . وإذن فإن استعمال لفظ الحدوث او القدم بدعة في الشرع ، وموقع في شبهة عظيمة تفسد عقائد الجمهور [1] .

ويحاول ابن رشد ان يضيق شقة الخلاف في هذه المسألة بين المتكلمين والفلاسفة بحيث يجعله خلافاً لفظياً . وذلك انهم اتفقوا على ان ههنا اصنافاً ثلاثة من الموجودات : طرفان وواسطة ، فاتفقوا في تسمية الطرفين واختلفوا في الواسطة .

فأما الطرف الاول فهو موجود وُجد من شيء ، أي عن سبب فاعل ومن مادة ، والزمان متقدم على وجوده . وهذه هي حال الاجسام التي يُدرَك تكونها بالحس ، كتكون الماء والهواء والارض والحيوان والنبات وغير ذلك . وقد اتفق الجميع على تسمية هذا الصنف من الموجودات بالموجودات المحُدثة [2] .

وأما الطرف المقابل لهذا فهو موجود لم يكن من شيء ولم يتقدمه زمان . وهذا ايضاً اتفق الجميع على تسميته قديماً . وهذا الموجود إنما يدرك بالبرهان : وهو الله تبارك وتعالى . فهو فاعل الكل وموجده والحافظ له .

وأما الصنف من الموجود الذي بين هذين الطرفين فهو موجود لم يكن من شيء ولا تقدمه زمان ، ولكنه موجود عن شيء أي عن فاعل ، وهذا هو العالم بأسره . ففيه شبه من الوجود المحدث وشبه من الوجود القديم . فمن غلّب عليه ما فيه من شبه القديم على ما فيه من شبه المحدث سماه قديماً ، ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث سماه محدثاً . وهو في الحقيقة ليس محدثاً حقيقياً ولا قديماً حقيقياً : فان المحدث الحقيقي فاسد

---

١ — صفحة ٢٠٥ — ٢٠٦ .

٢ — ابن رشد : فصل المقال ، صفحة ٤٠ — ٤١ .

ضرورةً ، والقديم الحقيقي ليس له علة . ومنهم من سماه (محدثاً ازلياً) ، وهو افلاطون وشيعته ، لكون الزمان متناهياً عندهم من الماضي .

وهكذا فالمذاهب في العالم ليست متباعدة حتى يُكفـّر بعضها بعضاً . فـلا ينبغي للمسلمين إذن ان يتخذوا من هذا الخلاف اللفظي سبباً لالقاء التهم جزافاً بلا مبرر . ويشبه ان يكون المختلفون في تأويل هذه المسائل العويصة أمـا مصيبين مأجورين وأما مخطئين معذورين . فإن التصديق بالشيء من قِبل الدليل القائم في النفس هو شيء اضطراري لا اختياري ، أي ليس يسعنا فيه ان نصدق او لا نصدق كما يسعنا ان نقوم او لا نقوم . وإذا كان من شرط التكليف الاختيار ، فالمصدق بالخطأ من قِبـل شبهة عرضت له – اذا كان من اهل العلم – معذور [1] .

ب – **مسألة السببية** . – ومن المسائل التي عالجها ابن رشد بجرأة ودقة نادرتين مسألة السببية التي تناولها الغزالي قبل ابن رشد ووقف منها موقف الإنكار . ولقد كان الاثنان مبدعين في معالجة هذه المسألة ، كلٌ من الوجهة التي تناولها منهـا : هذا مبدع في الإنكار والإسراف في الإنكار ، وذاك مبدع في انكار الانكار مسرف فيه . ولا يزال الحوار بين المدرستين قائماً في فلسفاتنا العلمية الحديثة ، وإن اتخذ اشكالاً جديدة وتعابير مختلفة وصيغاً متباينة ومبررات لا عهد للأقدمين بهـا . فالصراع بين الحتمية واللاحتمية ، وبين اليقين والاحتمال ، بين المعقول واللامعقول في الميكانيكا الموجية مثلاً ، انما هو امتداد طبيعي لكل من وجهتي النظر اللتين يمثل احداهما ابن رشد والأخرى يمثلها الغزالي .

فمن المعلوم ان الغزالي ذهب في تفسير السببية مذهباً فريداً : وهو أن الاقتران بين ما يُعرف بالسبب وما يُعرف بالمسبّب انما هو اقتران عرَضي جائز ، مرده الى حكم العادة ، لا الى الضرورة العقلية . ان الفلاسفة الذين

---

١ – صفحة ٤١ – ٤٢ .

يقولون بالسببية لا دليل لهم عليها إلا ما يشاهدون من اقتران بين الاسباب والمسبّبات ، لكن هذه المشاهدة لا تدل على حصول الشيء بالشيء المقترَن به ، بل على حصوله عنده ، وشتان بين الاثنين . فما نرى من تلازم بين السبب والمسبّب ليس ضرورياً اذن وإنما هو وليد العادة فقط لأن الله – وهو الفاعل الوحيد القادر على كل شيء – قادر على خرق العادة متى شاء ، وعندئذ يرتفع الافتران بين ما يُعتقد في العادة سبباً وبين ما يُعتقد مسبّباً ، وهو ما يحدث في المعجزات .

ويردّ ابن رشد على الغزالي في هذه المسألة بأن « للأشياء ذوات وصفات هي التي اقتضت الافعال الخاصة بموجود موجود ، وهي التي من قِبَلها اختلفت ذوات الاشياء وأسماؤها وحدودها ، فلو لم يكن لموجود موجود فعل يخصه لم تكن له طبيعة تخصه ، ولو لم تكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه ولا حدّ ، وكانت الاشياء كلها شيئاً واحداً ولا شيئاً واحداً »[1] . فالماء مثلاً له طبيعة تخصه وهو كونه مادة سائلة بها يكون الرّي والرطوبة ، والنار لها طبيعة اخرى تخصها وهو كونها جسماً شفافاً به يكون الاحراق والضوء . فلو لم يكن لكل من النار والماء طبيعة تخصه لما كان له فعل يخصه ، ولكان الماء والنار شيئاً واحداً .

والفعل والانفعال بين الاشياء انما يقعان بإضافة من الاضافات التي لا تتناهى : ولذلك لا تفعل النار مثلاً فعل الاحراق كلما دنت من جسم حساس ، لأنه لا بدّ – لحصول الاحراق – ان يكون هنالك موجود له الى الجسم الحساس اضافة ما لا تعوق تلك الاضافة الفاعلة للنار ، فهناك اذن شروط ضرورية لا بد من تحققها ليتحقق المشروط . وهكذا فللأشياء حقائق وحدود هي ضرورية في وجود الموجود وفي

١ – تهافت التهافت ، ص ٧٨٢ – ٧٨٣ .

صدور أفعاله عنه [1] .

وينتج عن هذا ضرورةً ان من السفسطة انكار الاسباب التي يكون عنها افعالها الخاصة بها كما نشاهد في الامور المحسوسة ، فما السببية إلا التعبير عن هذه الطبائع وما ينتج عنها من افعال خاصة بهـا . وهذا بيّن بحكم العقل ، إذ العقل كما يقول ابن رشد ايضاً : « ليس هـو شيئاً اكثر من ادراك الموجودات بأسبابها ، وبه – اي بهذا الادراك – يفترق عن سائر القوى المدركة . فمَنْ رفعَ الاسباب فقد رفع العقل » [2] . وبالتالي فقد أبطل العلم وأنكر ان يكون هنالك علم واحد ضروري . « ومن يضع انه ولا علم واحد ضروري ، يلزمه ألا يكون قوله هذا ضرورياً » [3] . فإبطال الاسباب اذن يُبطل في نفس الوقت حجة مبطلها .

هذا من ناحية ، ومن ناحية اخرى من جحد الاسباب فقد جحد الصانع الحكيم وجعل وجود المسبّبات عن الاسباب بالاتفاق وبغير مقصد ، فلا تكون هناك حكمة اصلاً ولا تدل على صانع بل انما تدل على الاتفاق . فقول الغزالي ان الله اجرى العادة بهذه الاسباب قول بعيد جـداً عن مقتضى الحكمة ، بل هو مبطل لها لأن المسببات ان كان يمكن ان توجد من غير هذه الاسباب فأي حكمة في وجودها عن هذه الاسباب ؟ وأي دلالة فيها على الصانع ؟ فلو لم يكن شكل يد الانسان وعـدد اصابعها ومقدارها ضرورياً في الإمساك الذي هو فعلها وفي احتوائهـا على جميع الاشياء المختلفة الشكل وموافقتها لإمساك آلات جميع الصنائع ، لـكان وجود افعال اليد عن شكلها وعدد اجزائها ومقدارها هو بالاتفاق ، ولكان لا فرق بين ان يُخص الانسان باليد او بالحافر ، وبالجملة متى رفعنا الاسباب والمسببات لم يكن هناك شيء يُردّ به على القائلين بالاتفاق ، أعني الذين

---

١ – صفحة ٧٨٣ – ٧٨٤ .
٢ – صفحة ٧٨٥ .
٣ – صفحة ٧٨٥ .

يقولون لا صانع هنا . فالحكيم انما يفعل لمكان سبب من الاسباب ، فاذا رأينا فعلاً ليس في ترتيبه حكمة دلّ ذلك على الاتفاق ، وأما اذا كانت تتجلى فيه مظاهر الحكمة فلا بد ان يكون صادراً عن فاعل حكيم مختار ، وصانع مريد متقن لصنعته [1]

ولما كان واجباً ان يكون ههنا ترتيب ونظام لا يمكن ان يوجد اتقن منه ولا أتم ، لم يمكن ان يوجد ذلك عن الاتفاق . وأي اتقان في الموجودات ان كانت على الجواز ، أي ان كان يستوى فيها ان توجد على هذا الوجه او ذاك من الوجود ، لأن الجائز ليس اولى بالشيء من ضده ؟ وأي نقص في الحكة اعظم من ان تكون الاشياء كلها يمكن ان توجد على صفة اخرى فوُجدت على هذه الصفة ؟ ومن يدري ، فلعل تلك الصفة المعدومة افضل من الموجودة [2] .

اجل ان القول بالجواز هو اقرب الى ان يدل على نفي الصانع من ان يدل على وجوده ، ومعنى ذلك انه متى لم يُعقل ان ههنا اوساطاً بين المبادىء والغايات في المصنوعات يُرتب عليها وجود الغايات لم يكن ههنا نظام ولا ترتيب . وإذا لم يكن ههنا نظام ولا ترتيب لم يكن ههنا دلالة على ان لهذه الموجودات فاعلاً مريداً عالماً ، لأن الترتيب والنظام وبناء المسببات على الاسباب هو الذي يدل على انها صدرت عن علم وحكة [3] .

والذي قاد الغزالي والمتكلمين من الاشعرية الى نفي الأسباب انما هو الهروب من القول بفعل القوى الطبيعية في الموجودات ، ولئلا يدخل عليهم القول بأن ههنا أسباباً فاعلة غير الله . وهيهات ! فلا فاعل ههنا إلا الله ، وان ما سواه من الاسباب التي سخرها ليست تسمى فاعلة إلا مجازاً ، إذ كان وجودها إنما هو به وهو الذي صيرها اسباباً ، بل هو الذي يحفظ

---

١ — ابن رشد : مناهج ادلالة ، صفحة ١٩٩ — ٢٠١ .

٢ — صفحة ٢٠١ — ٢٠٢ .

٣ — صفحة ٢٠٢ — ٢٠٣ .

وجودها في كونها فاعلة ، ويحفظ مفعولاتها بعد فعلها ، وهو المخترع لجواهر جميع الاشياء التي تقترن بها اسبابها لأنه يعلمها ، وعلمه بهـا هو العلة في وجودها وفي وجود جميع مـا يلزم عنها وفي حفظ وجودها في نفسها . فحقائق الاشياء إذن ثابتة ، والأسباب قائمـة ، ومن قال بنفيها فقد ابطل الحكمة وأبطل العلم - إذ العلم إنما هو معرفة الأشياء بأسبابها ، والحكمة هي المعرفة بالأسباب الغائية - وأسقط جزءاً عظيماً من موجودات الاستدلال على وجود الصانع العالم ، بجحده جزءاً من موجودات الله ، وبالتالي فقـد جحد الصانع الحكيم ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً [1] .

جـ - **روحانية النفس** . - لقد حـاول الغزالي تعجيز الفلاسفة عن إقامة البرهان العقلي على ان النفس الانسانية جوهر روحاني قائم بنفسه، غير متحيز وليس بجسم ولا منطبع في جسم، ولا هو متصل بالبدن ولا هو منفصل عنه. وليس معنى ذلك ان الغزالي ينكر روحانية النفس ، بـل هو من أشدّ الناس ايماناً بها . فهي قضية من قضايا الشرع لا مدخل للعقل فيها ، فضلاً عن انهـا واضحة بذاتها لا تحتمل البرهان . وكذلك لا يقل ابن رشد عن الغزالي ايماناً بروحانية النفس . وهو هنا إنمـا يدافع عن الفلاسفة الذين يقولون بروحانيتها والذين يتصدى الغزالي للرد عليهم وتعجيزهم عـــن إقامة البرهان العقلي على روحانيتها ، وبذلك فـإن ابن رشد يسير في خط الفارابي وابن سينا خاصة والاتجاه الافلاطوني عامة ، هذا مع انه محسوب على ارسطو ويزعم انـه إنما يدافع عن ارسطو ويدور في فلكه .

المعلوم ان الغزالي اورد عشرة ادلة رد فيها على الفلاسفة الذين يؤكدون قـدرة العقل على إثبات الروحانية ، ففند آراءهم وأظهر بطلان حجتهم وإن كان أشدّ ايماناً منهم بروحانيتها . وعند عرضنا لهذه الأدلة اقتصرنا منها على ستة فقط هي الاول والخامس والسـادس والسـابع والثامن والتاسع . وسنعرض

---

[1] - صفحة ٢٠٣ - ٢٠٤ .

هنا لرد ابن رشد على اعتراضات الغزالي على هذه الادلة تباعاً . ولكي تتجنب التكرار سنثبت هنا رد ابن رشد على اعتراضات الغزالي وسنحيل على مـــا ذكرناه اعلاه بصدد ادلة الفلاسفة واعتراضات الغزالي عليها .

فابن رشد في مناقشته لاعتراضات الغزالي على الدليـــل الاول يرى – على طريقة الفلاسفة الذين ينتقدهم الغزالي – ان كل مـــا هو في جسم فانه يقبل الانقسـام . وعكس النقيض صادق ايضاً : فان ما لا يقبل الانقسام فليس يحل في جسم . وهـذا بيّن في امر المعقولات الكلية ، فهي ليست تقبل الانقسام اصلاً ، وإذن فليس محلها جسماً من الاجسام ، ولا القوة عليها قوة في جسم . فلزم ان يكون محلها قوة روحانية تدرك ذاتها وغيرها .. هـذا هو الذي يعتمده ارسطو في بيان ان العقل مفارق [1] .

وفي مناقشته لاعتراض الغزالي على الدليل الخامس يصف ابن رشد هـذا الاعتراض بأنـه في غاية السفسطة والشعوذة . إذ لا يمكن ان تنخرق العادة فيبصر البصر ذاته . فقوله انه لا يبعد ان يكون إدراك جسماني يدرك نفسه، ممتنع . ذلك ان الإدراك شيء ثالث يوجد بـين طرفين : فاعل ومنفعل . ويستحيل على الحس بطبيعته ان يكون فاعلاً ومنفعلاً في آن واحد ومن جهة واحدة . فاذا وجد فاعلاً ومنفعلاً فمن جهتين : أي ان الفعل يوجد له حينئذ من جهة الصورة ، والانفعال من قِبل الهيولى . فالمركّب لا يعقل ذاته، وإلا كان الجزء الذي يعقل فيه غير الذي به يعقل ، وكانت ههنا بالتالي ازدواجية تمنع عقله لذاته . فلو عقل ذاته في هذه الحالة لعاد المركّب بسيطاً ، وذلـك مستحيل .

وبعبارة اخرى ليس في العقل اجزاء كما للحواس اجزاء ، وإنما هو يدرك ذاتـه بذاته دون ان يتميز فيه الجزء المدرِك عن الجزء المدرَك . أي لا يمكن الجمع بين كون الذات مركّبة وكونها تدرك نفسها . فلو فرضنا ان ذاتاً مـا

---

١ – ابن رشد : تهافت التهافت ، صفحة ٨٢٦ – ٨٢٨ ، انظر اعلاه صفحة ٦٨٤–٦٨٥ .

مركّبة ثم عرفنا انها تدرك نفسها تبين بطلان التركيب فيها وقلنا انها بسيطة ضرورةً . وهذا معنى قول ابن رشد : فلو عقل المركّب ذاته لعاد بسيطاً [١] .

وأما اعتراض الغزالي في الدليل السادس على ان ما هو جسم او قوة في جسم فليس يعقل ذاته بدليل ان الحواس لا تعقل ذاتها ، فهو استقراء لا يفيد اليقين . فاذا كانت الحواس حقاً لا تدرك ذاتها - وهو استقراء مُستوفى ، إذ ليس ههنا حاسة سوى الحواس الخمس - فلا يستتبع ذلك ان جميع القوى المدرِكة الاخرى ليست في جسم [٢] .

ويفرق ابن رشد هنا كذلك بين مجرّد الإدراك وبين إدراك الحد : فنحن ندرك النفس وندرك اشياء كثيرة ولكننا لا ندرك حدها ، أي ماهيتها ، إذ لو كنا ندرك حد النفس مع وجودها لكنا ضرورةً نعلم من وجودها انها في جسم او ليست في جسم [٣] .

كما يفرّق ابن رشد في هذا الموضع ايضاً بين علمنا بأن النفس في الجسم وبين ان لها قواماً بالجسم . فاذا كان الجسم بمنزلة الآلة للنفس فليس لها قوام به وإنما هي مستقلة عنه [٤] .

وأما الدليل السابع فيؤكده ابن رشد ويدافع عنه حتى ليتجاهل اعتراض الغزالي عليه . فان العقل اذا ادرك معقولاً قوياً ثم عاد بِعقبه الى إدراك ما دونه ، كان إدراكه له اسهل . وذلك مما يدل على ان إدراكه ليس بجسم ، لأنّا نجد القوى الجسمية المدركة تتأثر عن مدركاتها تأثراً يضعف به ادراكها ، حتى لا يمكن ان تدرك ما ادراكه هين سهل بأثر ادراكها ما ادراكه صعب مُجهد. فلما وجد الفلاسفة ان قابل المعقولات لا يتأثر عن المعقولات قطعوا على

---

١ - صفحة ٨٤١ ٢ : ٨ ، انظر اعلاه صفحة ٦٨٥ - ٦٨٦ .

٢ - صفحة ٨٤٥ ، انظر اعلاه صفحة ٦٨٦ .

٣ - صفحة ٨٤٦ .

٤ - انظر صفحة ٨٤٦ - ٨٤٧ .

ان ذلك القابل ليس بجسم [1] .

ويناقش ابن رشد اعتراض الغزالي على الدليل الثامن بما ملخصه اننا اذا فرضنا ان القوى المدركة موضوعها الحار الغريزي (أي البخار الحار الذي يحرك الحيوان) ، وكان الحار الغريزي يدركه النقص بعد سن الاربعين فقد يلبغي ان يكون العقل في ذلك كسائر القوى فيشيخ بشيخوختها . أما اذا فرضنا ان القوى المدركة موضوعها غير موضوع القوى الحاسّة ، لم يكن العقل كسائر القوى فلا يشيخ بشيخوخة الحار الغريزي الذي هو موضوع الحس . وبالتالي فان القوى المدركة مستقلة عن القوى الحاسّة ، ولذلك فلا يلزم ان تستوي اعمارها . فجوهر العقل إذن غير جوهر النفس [2] .

ويقر ابن رشد اعتراض الغزالي على الدليل التاسع ويصفه بأنه صحيح ، غير انه يستدرك بأن هذا الدليل لم يستعمله احد من القدماء لإثبات بقاءالنفس وإنما استعملوه ليبرهنوا على ان في الاشخاص جوهراً يظل مستمراً من الولادة الى الموت هو ما يسميه ابن سينا بالإنية ، وعلى ان الاشياء ليست في سيلان دائم تتجدد فيه جميع جزئياتها ، كما اعتقد كثير من القدماء ، بل يبقى فيها ما يربط ماضيها بحاضرها بمستقبلها ، وهذا هو النفس [3] .

●

خاتمة

هذا غيض من فيض ابن رشد الذي كان إمام عصره في العلم والفلسفة ، كما كان حسّه المرهف وعقله المفكر . في شخصه وصلت الفلسفة الاسلامية الى غايتها القصوى وهي فهم فلسفة ارسطو والتوفيق بينه وبين الاسلام ، وبه استقرت ووصلت الى خاتمة المطاف . لقد كان ابن رشد نهاية مرحلة طويلة

---

١ — صفحة ٨٤٨ — ٨٤٩ ، انظر اعلاه صفحة ٦٨٦ - ٦٨٧ .
٢ — صفحة ٨٥٢ ، انظر اعلاه صفحة ٦٨٧ - ٦٨٨ .
٣ — صفحة ٨٥٤ ، انظر اعلاه صفحة ٦٨٨ - ٦٨٩ .

ازدهت بالفكر والحضارة وتمخضت بالفلسفات العميقة في الحيـــاة والكون والمصير . فلم تقم للمذاهب الفلسفية ، باللغة العربية ، قائمـة من بعده وانتقل الـتراث الفلسفي الاسلامي الى ايدي اليهود لينهلوا منه ، والى اقطاب الفكر المسيحي ليتماهدوه وينعموا بخيراته .

لكن قبل ان يضمحل الفكر الاسلامي في نهاية القرون الوسطى ويدخل في سباته العميق اومض اماضته الأخـيرة ، ولكنها اماضة اقرب الى العصر الحديث منها الى العصور الوسطى ، عصور العبقريات الدينية او الاحـــلام الافلاطونية التي تتفارت في تماسكها الارسطاليسي ووعيها المنطقي .

انها اماضة ابن خلدون ..

الفصل العاشر

ابن خلدون

(٧٣٢ ـ ٨٠٨ هـ / ١٣٣٢ ـ ١٤٠٦ م)

حياته

هو ولي الدين ابو زيد عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن خالد بن عثمان ابن هانىء بن الخطاب بن كريب بن معديكرب بن الحارث بن وائل ابن حُجْر. فهو سليل اسرة من اعرق الاصول العربية اليمانية في حضرموت، نزع بعض افرادها الى الحجاز في العصور السابقة على الاسلام واشتهر منهم في صدر الاسلام: وائل بن حجر الذي تنتهي اليه السلسلة المذكورة وأحد صحابة النبي عليه السلام، وخالد بن عثمان (المعروف بخلدون)[1] الذي دخل الاندلس مع الفتح الاسلامي سنة ٩٢ هـ (٧١١ م) فاستقر هو وأسرته في قرمونة، ثم في اشبيلية، وحدث بعد ذلك ان انتقلت تلك الاسرة الى تونس وفيها اقامت، الى مولد ابن خلدون.

وقد عني ابن خلدون هذا بتدوين تاريخ مفصل لحياته منذ نشأته حتى قبيل وفاته ووقف على ذلك كتاباً على حدة سماه (كتاب التعريف بابن خلدون

---

١ ـ جرت عادة اهل الاندلس والمغرب على زيادة الواو والنون في الأعلام للدلالة على تعظيم اصحابها (خلدون، حمدون، زيدون الخ).

ورحلته شرقاً وغرباً) وقد ذكر في هذا الكتاب انه وُلد بتونس في غرة رمضان سنة ٧٣٢ هـ (سنة ١٣٣٢ م) ورُبي في حجر والده الى ان أيْفَع . وقرأ القرآن ودرس الفقه وتعلّم صناعة العربية والعلوم العقلية والمنطق وسائر الفنون الحكمية والتعليمية .

ولم يزل منذ نشأ وناهز مكبّاً على تحصيل العلم ، حريصاً على اقتناء الفضائل ، الى ان بلغ الثامنة عشرة من عمره ، إذ حدث حادثان خطيران عاقاه عن متابعة دراسته وكان لهما أثر كبير في مجرى حياته . اما احدهما فحادث (الطاعون الجارف) الذي انتشر سنة ٧٤٩ هـ في معظم انحاء العالم شرقيه وغربيه . وقد كان هذا الطاعون نكبة كبيرة وصفها ابن خلدون بأنها « طوت البساط بما فيه » . وكان من كوارثه ان « ذهب الاعيان والصدور وجميع المشيخة وهلك أبواي رحمهما الله » على حد عبارته . وأما الحادث الآخر فهو هجرة معظم العلماء والأدباء الذين افلتوا من هذا الوباء الجارف من تونس الى المغرب الاقصى سنة ٧٥٠ هـ .

فتوقف عن الدراسة وأخذ يتطلع الى تولي الوظائف العامة . فاستدعاه ابو محمد بن تافراكين – المستبد على الدولة يومئذ بتونس – الى (كتابة العلامة) عن السلطان ابي اسحق بن ابي يحي ، وهي وضع عبارة « الحمد لله والشكر لله » بالقلم الغليظ مما بين البسملة وما بعدها من مخاطبة او مرسوم . وان هذا اول عهد ابن خلدون بمناصب الدولة .

ثم انه ذُكر لأبي عنان ملك المغرب الاقصى ، وكان يجمع العلماء في بلاطه ، فاستقدمه اليه سنة ٧٥٦ هـ (١٣٥٥ م) ونظمه في مجلسه واستعمله في كتابته والتوقيع بين يديه . على ان ابن خلدون يقول لنا انه قَبِل هذا المنصب على كره منه لأنه لم يعهد مثله لسلفه ، فقد كانت نفسه تطمع الى الوزارة ، فاشترك في الدسائس والمؤامرات السياسية التي انتهت به الى السجن مراراً . وتوالت عليه الوظائف بعد ذلك تترى ، فقد كان جميع الحكام يخطبون وده . فكثر منافسوه واشتدت السعايات فيه عند اصحاب السلطان . وفي هذه

الاثناء كان ابن خلدون قد تزوج ابنة القــائد محمد بن الحكيم من قسنطينة (شمــالي الجزائر) فرزق منهــا بضعة اولاد . ثم رحل الى الاندلس وقصد ابن الاحمر صاحب غرناطة وصارت له عنده حظوة ، وهناك سفر عنــه – سنة خمس وستين وسبعمائة – الى الطاغية ملك قشتالة لإتمــام عقد الصلح بينه وبين ملوك العَدْوة . فلقي الطاغية باشبيلية وعاين آثار سلفه بها وعامله من الكرامة بما لا مزيد عليه . وطلب الطاغية منه المقــام عنده ، وأن يردّ عليــه تراث سلفه باشبيلية فرفض ابن خلدون . وانصرف عنــه ورجع الى السلطان . فأقطعه قرية من اراضي السقي بمرج غرناطة لنجاحــه في السـفارة التي انتدبه لها . ثم لم يلبث الاعداء وأهل الفكر والسعايات ان اوغروا صدر الوزير ابن الخطيب على ابن خلدون فتنكـّر له . وفي هــذه الاثناء استدعاه سلطان بجاية اليه فاستأذن السلطان ابن الاحمر بالارتحــال دون ان يذكر له شأن ابن الخطيب إبقاءً للمودّة ، وترك الاندلس الى افريقيــا بعد ان قضى فيها نحو سنتين ونصف . فاحتفل السلطان صاحب بجاية لقدومه ، وكان يوماً مشهوداً . وتولى ابن خلدون الحجابة لهــذا السلطان وهــو أعلى منصب في الدولة ، ويشبه منصب رئيس الوزراء ، ولكن عرش هــذا الامير لم يلبث ان اغتصبه مغتصب. فظل ابن خلدون يتنقل من خدمة امير الى خدمة امير آخر . وبعد احداث كثيرة وفتن متلاحقة قلبت له ظهر المجن اعتزم الاجازة الى الاندلس،فلم يكد يصل اليها حتى أغروا به السلطان ابن الاحمر فاستوحش منه وأسعف بإجازته الى العدْوة .

وظلّ ابن خلدون يتقلب في البلاد ويراقب الأحداث عن كثب ويتعقب سيرها ليرى ما عسى ان تنطوي عليه من قوانين تخضع لها ظواهر الاجتماع ويمكن تعميمها في احوال مشابهة اخرى وفي مسرح آخر غير شمالي افريقية . فكانت مشاهداته واختباراته مواد صالحة وأساساً لكتابة (مقدمته) العظيمة ومدداً لبحثه وتفكيره . وما زال حظه من المناصب السياسية بين مد وجزر ونجمه بين تألق وخبو حتى سئم تكاليف السياسة ، فهجر المناصب ومال الى

العزلة ولحق بأحياء اولاد عريف ، فلقوه بالتحف والكرامة ، وأقام بينهم اياماً وأنزلوه بأهله في قلعة اولاد سلامة (وتقع في مقاطعة وهران بالجزائر) فأقام بها اربعة اعوام متخلياً عن الشواغل . وكان يومئذ في نحو الخامسة والأربعين من عمره وقد نضج تفكيره وآذن ان يؤتي اكله . فبدأ بكتابة مؤلفه التاريخي العظيم وهو مقيم بالقلعة : كتب (المقدمة) اولاً واستغرق في كتابتها خمسة اشهر فقط . ثم اخذ في اتمام تاريخه . وإذ كان ينقصه في مقامه المنعزل كثير من المراجع الضرورية فقد تشوف الى مطالعة الكتب والدواوين التي لا توجد الا بالامصار ، بعد ان املى الكثير من حفظه وأراد التنقيح والتصحيح ، فاعتزم الرحلة الى تونس حيث قرار آبائه . فحيا سلطان تونس وفادته وبر مقدمه وبالغ في تأنيسه وبعث الى الأهل والولد وألقى عصا التسيار .

وأفاضوا في السعاية عند السلطان فلم تنجح ، وقد كلفه بالاكباب على تأليف هذا الكتاب لتشوقه الى المعارف والأخبار... ثم كثرت سعاية البطانة بكل نوع من انواع السعايات . ولما كان المغرب قد ضاق به وتجهمت في وجهه الاندلس اعتزم الرحلة الى المشرق يرجو آفاقاً أرحب . وكان بالمرسى سفينة لتجار الاسكندرية مبحرة الى الاسكندرية، فتطارح على السلطان وتوسل اليه في تخلية سبيله لقضاء فريضة الحج فأذن له .

وأقام ابن خلدون بالإسكندرية شهراً لتهيئة أسباب الحج،ولم يقدر عامئذ. فانتقل الى القاهرة، وانثال عليه طلبة العلم بها فجلس للتدريس بالجامع الأزهر فيها . ثم اتصل بالسلطان الظاهر برقوق فأبر مقامه وانساه غربته وولاه قضاء المالكية . فقام به لا تأخذه بالله لومة لائم ولا يرغبه عنه جاه ولا سطوة ، معرضاً عن الشفاعات والوسائل ؛ فكثر الشغب عليه من كل جانب وأظلم الجو بينه وبين اهل الدولة . وكان قد بعث يستقدم اهله وولده من تونس فأصاب السفين قاصف من الريح فغرقت ، وذهب الموجودُ والسكن والمولود . فعظم المصاب والجزع ورجح الزهد ، واعتزم على الخروج من

المنصب، ووافق السلطان على تخليه سبيله من هذه العهدة، وانشطه من عقالها. ورتع فيما كان راتعاً فيه من قبل، عاكفاً على تدريس علم، او قراءة كتاب، او إعمال قلم من تدوين او تأليف .

ثم مكث بعد العزل ثلاث سنين ، واعتزم على قضاء فريضة الحج . فودّع السلطان وخرج من القاهرة منتصف رمضان سنة تسع وثمانين وسبعمائة ، وبعد قضاء الفريضة رجع الى القاهرة فتلقاه السلطان بمعهود مبرته وعنايته . وعكف على قراءة العلم وتدريسه . وتولى ابن خلدون القضاء بمصر بعد ذلك مراراً كما عُزل مراراً ، وكان هذا العزل بدسائس أقرانه وحساده من العلماء والقضاة . فقد كان يعيش في جو محموم دائم من الدسائس والسعايات . ولما غزا تيمورلنك بلاد الشام اتصل به ابن خلدون وطمع في ان ينال حظوة عنده فأكرم تيمورلنك مثواه ، ثم أجازه وصرفه . فعاد الى مصر وظل فيها الى ان ادركته الوفاة في السادس والعشرين من رمضان سنة ٨٠٨ هـ (١٦ آذار ١٤٠٦) بعد ان بلغ الثامنة والسبعين من عمره .

آثاره . — يُنسب لابن خلدون عدة كتب لم يصل الينا منها سوى أهمها وهو (كتاب العِبر وديوان المبتَدأ والخبر ، في ايام العرب والعجم والبربر ، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الاكبر) . فهو الكتاب الوحيد الذي وصل الينا منه بمقدمته وملحقه في (التعريف بابن خلدون)، كما وصلت الينا نسخة اخرى مستقلة من (التعريف) اكثر استيعاباً لتاريخ حياته من النسخة الملحقة بكتاب (العبر) .

ويتألف كتاب (العِبر) من ثلاثة اجزاء :

الجزء الاول : « في العمران وذكر ما يعرض فيه من العوارض الذاتية من الملك والسلطان والكسب والمعاش والصنايع والعلوم وما لذلك من العلل والاسباب » . وهذا الجزء هو المعروف باسم « مقدمة ابن خلدون » التي نال بها شهرته العظيمة ، وهي التي تهمنا هنا .

الجزء الثاني « في اخبار العرب وأجيالهم واولهم منذ بدء الخليقة الى هذا

العهد وفيه الالمام ببعض من عاصرهم من الأمم والمشاهير ودولهم مثل النبط والسريان والفرس وبني اسرائيل والقبط ويونان والترك والروم » .

الجزء الثالث يتناول « اخبار البربر ومواليهم من زناتـة وذكر اوليتهم وأجيالهم ، وما كان بديار المغرب خاصة من الملك والدول » .

وينتهي بكتاب مستقل ضمّنه ابن خلدون تاريخ حياته وجعل عنوانه : (التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً) .

والجزء الاول او (المقدمة) من الاعمال الكبرى للفكر الانساني على مر العصور . فهي حدث هام في عالم التأليف المغربي جعل ابن خلدون من رواد الفكر العالمي . إذ وضع فيها الأسس الاولى لفلسفة الحضارة وعلم التـاريخ وعلم الاجتماع كما سنرى في حينه. وهي فوق ذلك دائرة معارف شاملة لم يدع فيها ابن خلدون علماً من العلوم إلا تنـاوله وعرض أمهات مسائله واستوفى اغراضه ونوّه بأبرز ما ألفه المؤلفون فيه . ولذلك فقلما ظفر كتاب من عناية الباحثين في العالم كله على اختلاف اجناسهم وألوانهم وأديانهم ولغاتهم بمثل ما ظفرت بـه (مقدمة) ابن خلدون . فتُرجمت الى عشرات اللغات وكُتبت عنها آلاف الفصول ، وتوفرت على دراستها خير القرائح وانثالت على الاذهان بوحي منها سوانح الافكار والمعاني .

اسلوبه . — ينقسم الكلام في اسلوب ابن خلدون الى قسمين اثنين : أسلوبه في الديباجة وأسلوبه في سائر كتاباته . فهو لم يلتزم اسلوبـاً واحداً في كتاباته كلها ، بل لقـد كان له اسلوب مسجع ركيك يعكس الاسلوب الذي كان سائداً في عصره ، ويظهر في ديباجة (المقدمة) ، وأسلوب آخر سهل مرسل يظهر في سائر كتاباته. فقد كتب ابن خلدون الديباجة بأسلوب مسجع متكلف محشو بالاستعارات ومحسنات البديع، جرياً على عادة الكُتّـاب آنئذ في الافتتاحيات التي كانت وسيلة لإظهار البراعة والتمكن من مفردات اللغة والقدرة على اللعب بالألفاظ والتراكيب . فكان لزاماً على ابن خلدون ان يجـاري عصره في ذلك حتى لا يُنسب الى الضعف ، ولكنه لا يمضي في

هذه المجاراة بغير حدود ، بل نراه يحد من طغيان هذه الروح ويضع لها قيوداً تظهر في كتاباته الاخرى ، وهنا تبرز شخصيته ، حيث تخلّص من قيود السجع ومحسنات البديع التي كان النثر العربي مكبّلاً بها . وقد اعترف ابن خلدون بهذا الاتجاه الخاص الذي سلكه في اسلوبه . إذ يقول في كتابه (التعريف) « واستعملني السلطان ابو سالم في كتابة سره والترسيل عنه والانشاء لمخاطبته ، وكان اكثرها يصدر عني بالكلام المرسل دون ان يشاركني احد ممن ينتحل الكتابة في الإسجاع ، فانفردتُ به يومئذ وكان مستغرباً بين اهل الصناعة » .

وإذ تحرر ابن خلدون من قيود السجع وكان يومئذ قاعدة الكتابة كما قدمنا ، وعدل عنه الى السهل المرسَل ، فقد اصبح يجري على السجية ويهتم بإبراز المعاني والآراء اكثر من اهتمامه بالصيغ والألفاظ ، حتى لكان يضحي بالسبك اللغوي للحفاظ على روح المعنى وعلى منطق البحث ووضوح الغاية .

لكن ذلك لا يعني ان ابن خلدون كان واضحاً في كل كتاباته . تقصُر جمله فتبدو جلية واضحة وقد تطول فتغمض وتتعقد . مصطلحه قلق احياناً : فهو يستعمل اللفظ الواحد في اكثر من معنى ، ويؤدي المعنى الواحد بأكثر من لفظ ، ويمنح الالفاظ والعبارات من المعاني ما يخرج بها عن معانيها المشهورة المتعارفة ، وتحس وأنت تقرؤه بالصعوبة التي كان يعانيها في التعبير عن بعض افكاره بوضوح . وهذا راجع بدون شك الى جِدّة الموضوعات التي كان ابن خلدون يتصدى لمعالجتها والتي لم يسبقه احد الى الكتابة فيها . فللعبارة عنها كان لزاماً عليه ان يشتق لها من بعض الاصول العربية مفردات لم يسبق اشتقاقها منها وأن يستعمل كثيراً من المفردات في معان جديدة لم يسبق استعمالها فيها ، وإن كانت تمت الى معانيها الاصلية بعلاقة من العلاقات المقررة في علم البيان . لذلك جاء فكره احياناً غير محكمَ وعباراته غير دقيقة .

فإذا أردنا دراسة (مقدمة ابن خلدون) لا بــد لنا إذن ان نفهم مبدئياً تعابيره ومصطلحاته لنفهم آراءه ونظرياته .

من ذلك مثلاً انه يطلق كلمة (العمران) على الاجتماع الانساني و (علم العمران) على البحوث التي تدرس ظواهر هذا الاجتماع للكشف عن القوانين المسيرة لهــا . فعلم العمران عند ابن خلدون إذن هو علم الاجتماع في اصطلاحنا اليوم . وكذلك قــد يتوسع ابن خلدون في كلمة (بدو) حتى تتناول اهل الريف من الفلاحين . كما يستعمل كلمة (التوحش) للسكنى في الصحراء والتوغل فيها بعيداً عن الحضارة ، دون ان يقصد مــا ينصرف اليه الذهن في العادة من (الوحشية في الطبع) . و (العصبية) ايضاً لهــا في مصطلح ابن خلدون معنى أخص من معناها المألوف ، إذ تــدل عنده على القوة والمنعة الناشئتين من روابط القرابة بين افراد العشيرة او القبيلة .

لكن أهم مصطلحات ابن خلدون وأكثرها تعقيداً إنما هي كلمة (عرب)، فهو يستعمل هــذه الكلمة استعمالات مختلفة لا تنحصر في معنى واحد . فهو يستعملها غالبــاً للدلالة على البدو والقبائل الرحل . ومن هنا اقتران هذه الكلمة عنده بالتوحش والخراب والعيث والانتهاب والأمية . وقــد يستعملها ايضاً ليقصد بها الحضَر من العرب وحدهم . وقد يستعملها اخيراً لتشمل البدو والمستقرين من العرب في القرى والامصار . وكثيراً ما يلجأ الى الوصف والتخصيص ليتضح مقصده . ولموضع هــــذا اللبس في كلمة (عرب) وقعت اخطاء عظيمة في فهم موقف ابن خلدون من العرب ، حتى لقد ظُنت به الظنون .

فإذا استثنينا هذه الحالات التي تضطرب فيها عبارة ابن خلدون وهي قليلة نسبياً ، ظلّ اسلوبه مع ذلــك من الاساليب العلمية المتقنة الرصينة التي تفيد ذوقاً لغوياً رفيعاً وذوقاً ادبياً ومقدرة فائقة على معالجة الموضوعات العقلية والبحوث الاجتماعية والحضارية . ففي هذا الاسلوب – على هناته – من الغنى والعمق وقوة التدليل وترابط الفكرة وحسن الأداء والتناسق

ما يغري بمتابعة المطالعة واستكمال القراءة حتى آخر كلمة فيها . إذ لابن خلدون منهج خاص في التأليف : فهو يسير ما وسعه سيراً منطقياً فيبرهن ويعلل ، وينتقل من الخاص الى العام ، والعكس ، على نظام مرسوم . ويُعنى بالترتيب والتبويب والقسمة الى اجزاء ومقدمات وفصول . و (المقدمة) من اوضح الامثلة على ذلك . فقد بدأها بخطبة او ديباجة ، تلتها مقدمة في فضل التاريخ ومغالط المؤرخين . ثم قسم الكتاب الاول الى ستة فصول : يعرض في الاول للعمران البشري بوجه عام في ست مقدمات ، وفي الثاني للعمران البدوي ، وفي الثالث للدولة والخلافة : وهما فصلان طويلان ومتعادلان وتحت كل منهما اقسام ، ويعرض في الرابع للعمران الحضري وهو صغير كالفصل الاول ، وفي الخامس للمعاش ووجوه الكسب ، وفي السادس للعلوم والتعليم وهو اطول الفصول . وتقسيمه متدرج متلاحق ، فيه ربط وتنسيق وحسن اداء .

اخلاقه واطلاعه وخصائص تفكيره

كان ابن خلدون لسِناً فصيحاً حسن الترسل متوقد الذهن خصب التفكير دقيق الملاحظة كبير النفس زاخر النشاط ، متمكناً في العلوم التي انتهى اليها ارتقاء الثقافة ونشاط الترجمة والنقل في العالم العربي على عهده. فهو ثمرة يانعة لحضارة تمّ نضجها وبلغت غايتها في العصور الاسلامية المعروفة بعصور الانحطاط . يقلب الاخبار على وجهها ويكشف عن زيفها ، ويتبع الظواهر الانسانية المختلفة ويستنتج منها ما يستنتج من احكام . حفظ القرآن في صغره وجوّده بالقراءات ، وتلقى على ابيه ثم على كبار مشايخ تونس وفاس طائفة كبيرة من العلوم النقلية واللغوية والعقلية ، فدرس التفسير والحديث والفقه المالكي وأصول الفقه وعلم الكلام واللغة في مختلف فروعها ، كما درس المنطق والفلسفة والرياضيات والعلوم الطبيعية . وعلى الرغم من شؤون السياسة التي استأثرت بقسط كبير من نشاطه ، فإنه لم ينقطع عن متابعة الدراسة ، واستيعاب التراث الثقافي القديم ، ومتابعة

الحركة الفكرية في عصره، والاطلاع على مـــا يظهر في العالم حوله من بحوث وآراء . فإن ما كتبه في الباب الاول (المقدمة) عن الجغرافيا وفي الباب السادس عن العلوم وأصنافها يدلان على قدم راسخة في العلم ومختلف فروعه . فهو مؤلف موسوعي لم يغادر أي فرع من فروع المعرفة السائدة وقتئذ في العالم العربي إلا ألمّ به ووقف على اصوله ومناهجه ومسائله . وكان ابن خلدون الى جانب تمكنه في البحوث العلمية محدثاً بارعاً ، رائع المحاضرة ، يخلب الباب سامعيه بمنطقه وذلاقة لسانه وبلاغة عباراته . كيف لا وهو من اعلام الادب العربي وأمراء البيان . وقد رأينا كيف كان له اسلوبه الخاص في الترسل والكتابة والمخاطبات تحدى به الاساليب الركيكة السقيمة السائدة التي كانت تنوء باغـلال السجع ومحسنات البديـع . وحق الشعر فقد ألمّ بـه ونظم عدة قصائد ، ولكنه لم يكن شاعراً مطبوعاً . فالشعر ليس ملكة له .

وكان ابن خلدون فوق ذلك مؤمناً متديّناً وذلك ظاهر في كل مـا كتب وأنتج . فإن المتتبع لجميع مباحث (المقدمة) والتعابير الواردة فيها يتأكد من عمق ايمان الرجل ومن اعتقاده الراسخ بوجود الله . وإذا كان بعض المتحاملين قـد نعوا عليه ورود بعض الآيات والتعابير الدينية في إبحاثه العلمية ، فإن ذلك لم يؤثر في حريته الفكرية ونزاهته العلمية ونقده المنهجي ، فتراه يسجل الوقائع بموضوعية اخاذة دون ان تؤثر آراؤه الدينية في حكمه عليها . ثم يضيف الى ذلك ما يقتضيه المقام من الآيات والتعابير والأقوال المأثورة . وهو لا يميل كثيراً الى الحجاج العقلي في شؤون الدين بل يؤثر الايمان بما وضح والسكوت عما لم يتضح . فرأيه في ذلك اقرب ما يكون الى السلف وأهل السنة . فهو يأخذ بظاهر الأمور الدينية المتعلقة بالعقائد والعبادات ويكره التعمق فيها ، كما كان السلف في صدر الاسلام. وهو يرى ألاّ تعارض بين العقل والشرع سوى ان كل واحد منهما من طور غير طور الآخر ، إلا ان طور العقـــل قاصر عن بعض الادراكات

كالروح والبحث ، وان نطاقه ضيق .

وهو مفكر متزن لا يصدر احكاماً جارفة ولا يميل مع عاطفة او هوى، بل تراه يقيد استنتاجاته كلها بما هو مشاهد في الاجتماع الانساني او بما بلغه او عرفه او تضافرت عليه الادلة . وقلما نعثر في (المقدمة) على آثار الاندفاع وراء المجردات والاسترسال في طريق الاستنتاج والانسياق في التعميم .

ونعم ابن خلدون فوق هذا وذاك بقسط وافر من الجرأة والطموح والثقة بالنفس الى حد المغامرة . وكان لا يخلو من دهاء وحسن الحيلة ، شهدت بذلك وفادته وتصرفاته . وكان معتداً بنفسه الى حد انه كان نهازاً للفرص ، يسعى الى مصلحته الشخصية اولاً . وهكذا فللرجل هنات ، ومن ذا الذي تُرضي سجاياه كلها ؟

ومهما اختلف الرأي في شخصية ابن خلدون فإن هذه الخلال والمواهب قد حملته الى ذروة الحوادث وجعلت منه شخصية ظاهرة في تاريخ الدول المغربية كلها ، تأخذ بقسط بارز في تطورات تلك الدول وتقلباتها وتشترك أحياناً في عوامل نهوضها او سقوطها ، وأحياناً تثير بينها ضرام الكيد والتنافس والقتال . وكانت احوال الدول والقصور المغربية في ذلك العصر مما يفسح مجال النهوض والتقدم للطامعين ذوي الكفاية والعزم . فاستطاع ان ينعم بالزعامة والنفوذ الواسع بين أشدّ القبائل شكيمة وأجفاها طباعاً وأن يظفر بثقة الولاة والحكام والأمراء . وكان له من حياته وتقلبه في المناصب وأسفاره خبرات جمة ومشاهدات عظيمة في شؤون الاجتماع الانساني وقف بها على اسرار السياسة وتقلبات الدول وسبب نشوئها وتطورها وازدهارها وانهيارها ، خاصة وانه قضى نحو ربع قرن في خوض غمار السياسة ودسائس الولاة والحكام ، متقلباً في خدمة القصور والدول المغربية والاندلسية يدرس امورها ويستقصي احوالها ويتتبع سيرها وأخبارها ، ويتغلغل بين القبائل يتأمل طبائعها ويتفهم منازعها ويتعمق

احداثها وظواهرها ، ويستوعب ذلك كله بنظرة واحدة ولمحة شاملة جمع فيها دقة الرياضي وملاحظة العالم ومقدرة الفيلسوف على الاستنتاج واسلوب الاديب في الشرح والبسط . وله قدرة عظيمة على المقارنة والموازنة بين الملاحظات والآراء لاستخراج القوانين وتعميم النتائج ، فتراه يجمع الظواهر ويستقرىء اوجه التشابه بينها ويردها بعضها الى بعض ويبحث عن اسبابها ويفرق بين ما ينجم عنها وما يترتب عليها بطريق اللزوم ، حتى ينتهي الى القوانين العامة التي تخضع لها في سيرها وتعاقبها . وهكذا فاستقراء الظواهر واستخلاص القوانين هما اخص ما يمتاز به رجل العلم ومن أهم خصائص ابن خلدون . لذلك جاءت (المقدمة) فتحاً كبيراً في عالم البحوث التاريخية والاجتماعية وحدثاً عظيماً في تاريخ العلم والفكر كما سنرى .

ابن خلدون والفلسفة . — يشبه موقف ابن خلدون من الفلسفة والفلاسفة موقف الغزالي الذي تأثر به ابن خلدون غاية التأثر . فالغزالي في نظره فقيه وأصولي ومتكلم وفيلسوف ، وهو يشيد به ويذكره بكثير من التجلة والاحترام ويحذو حذوه في نقد الفلسفة وتوجيه المطاعن الى اصحابها ، رغم انه كان ملماً بها مستبحراً في علومها . ان نقد ابن خلدون مغاير لنقد الغزالي بعض المغايرة : فالمفكران يصدران عن مقدمات مختلفة احياناً ، ولكنهما على كل حال يصلان الى نتائج واحدة ؛ او على الاقل متقاربة .

وكيما نفهم ابن خلدون من هذه الناحية لا بد ان نذكر ان هناك منهجين اساسيين للمعرفة : (١) المنهج الفلسفي (٢) والمنهج العلمي .

فأما المنهج الفلسفي فمؤداه انه بالتأمل العقلي وبمجموعة من الاقيسة المنطقية المنسقة والقواعد الصورية الثابتة يمكن الوصول الى معرفة حقائق الاشياء وما فيها من خواص وصفات . فهو إذن يعتمد على قوانين العقل وانسجام الفكر مع ذاته بصرف النظر عن الوجود الخارجي .

وأما المنهج العلمي (ويقال له المنهج الوضعي ايضاً) فيعتمد على الواقع

والمشاهدة والتفكير المنظم الذي يضع الفروض ويستخلص القواعد .

وهكذا فعلى قدر ما يوغل المنهج العلمي الوضعي في الواقع ليأخذ نتائجه منه يغوص المنهج الفلسفي المنطقي في العقل وحده وينقب فيه ليستخرج منه ما يمكنه من صيَغٍ وقضايا وأنظار في الله والكون والحياة .

فأي المنهجين اتخذ ابن خلدون ؟

يجب ألا نتردد في ان نعدّ ابن خلدون بين اصحاب المنهج العلمي . فالنزعة التي يصطبغ بها تفكيره هي النزعة التجريبية ، وتحت تأثير هذه النزعة ألـّف في التاريخ وعلم العمران ، كما أرّخ للعلوم في تلك الصفحات الرائعة التي تزخر بها (المقدمة) . وتظهر هذه النزعة ايضاً في الفصل الذي عقده لإبطال الفلسفة وفساد منتحلها . ففي هذا الفصل من (المقدمة) يؤكد ابن خلدون ان التجربة وفحص الحقائق الجزئية واستقراء الحوادث الشخصية ومباشرة الكون عن طريق الحواس والعقل ، كل اولئك هو الدعامة التي يقوم عليها العلم بحقائق الاشياء . اما ما عدا ذلك من بحوث ونظريات ميتافيزيقية مجردة مبنية على المنطق الصوري ، فلا تفيد علماً حقيقياً ، لأنها بحكم تجريدها بعيدة عن الواقع العياني المحسوس . فالأقيسة المنطقية ليست بالأداة التي تكفل للعالم الوصول الى الحقيقة لأنها من طبيعة اخرى غير طبيعة الاشياء المحسوسة . فان معرفة هذه الاشياء لا تتسق إلا بالمشاهدة والتجربة . اما ما يزعمه البعض من إمكان الوصول الى الحقيقة بمجرد استعمال قوانين المنطق فانه وهم كاذب . لذلك ينبغي علينا ان نتفكر فيما تؤديه الينا التجربة الحسية ولا نوغل في التجريد . ففي تجريدنا للمعاني الكلية من الموجودات الحسية ، ثم في زعمنا بعد ذلك ان الاولى مطابقة للثانية – وهو ما يسمونه بالعلم الطبيعي – لقصوراً وأي قصور ، إذ أن المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقيسة – كما في زعمهم – وبين ما في الخارج ، غير يقينية . فتلك احكام ذهنية

كلية عامة ، والموجودات الخارجية متشخصة بموادها ، اي ان احكام المنطق لما كانت احكاماً كلية فهي لا تطابق العالم الخارجي لأنه متشخص وهي كلية . « ولعل في المواد مـــا يمنع من مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي . اللهم إلا ما يشهد له الحس في ذلك فدليله شهوده ، لا تلك البراهين ، فاين اليقين الذي يجدونه فيها ؟ »[1] .

والذي يرمي اليه ابن خلدون هنـــا هو ان النتائج التي تصل اليها الفلسفة انما هي نتائج ظنية لا تفيد اليقين . انهـا تقيم بناءها على العقل وأقيسته ولا تلتفت الى الواقع إلا شزراً . فالكليات التي تصل اليها بهذه الاقيسة لا تطابق الجزئيات المتشخصة دائماً . وهي اذا طابقتها احياناً فالحس هو الذي يشهد بهذه المطابقة ، لا تلك البراهين والأقيسة . فإذن الحس والتجربة الحسية والمشاهدة العينية – لا المعاني الكلية الفارغة – هي المعيار الذي يجب ان تقاس به معارفنا .

ان ابن خلدون يريد من البـاحث ان يستملي الواقع ويُعنى بالتجربة ويجمع الظواهر المحسوسة ليستخلص منها حكماً عاماً . فالتجربة هي وسيلة المعرفة والوصول الى الحقيقة[2] .

ولكن المعرفة ليست وليدة الحس وحـده ، بل للذهن وقواه مدخل فيها . فابن خلدون يتحدث عن قوى ذهنية هي ما نسميه (الفكر) الذي يكوّن الآراء ويفيد العلم او الظن ، ويدفع الى الانتاج والعمل[3] . لكن الفلاسفة يغلون في قيمة الفكر ويمضون في استغلاله الى حـد يتجاهلون معه الواقع المحسوس ، فلا يرون غير أقيسة الفكر واستنتاجات الفكر ، ومن هنا شطحات الفلاسفة .

ولا يقف ابن خلدون عند هـذا ، بل يحاول ان يبطل الفلسفة من

---

١ – ابن خلدون : المقدمة ج ٤ صفحة ١٢٠٢ – ١٢٠٣ .

٢ – المقدمة ج ٣ صفحة ٩٧٨ – ٩٧٩ .

٣ – صفحة ٩٧٦ – ٩٧٧ .

بجذورهـا . فيقول أن الفلاسفة يدعون ان الوجود بأسره يمكن ادراكه ببضاعة العقل . وهذا في نظر ابن خلدون هراء . إذ الوجود عند كل مدرك منحصر في مداركه لا يعدوها . فالأصم انما ينحصر الوجود عنده في المحسوسات الاربع والمعقولات ، ويسقط من الوجود عنـده صنف المسموعات . وكذلك الاعمى ايضاً يسقط عنـده صنف المرئيات ، ولئن أقرّ الأصم والأعمى بالمسموعات والمرئيات فإنما يُقرّان بهما تقليداً للآباء واتباعاً للكافة في اثبات هـذه الاصناف ، لا بمقتضى فطرتها وطبيعة ادراكها . ولو سئل الحيوان الاعجم ونطق لوجدناه منكراً للمعقولات[1] . ومعنى هذا ان الحقيقة الوجودية شيء ، وما يدركه العقل منها شيء آخر . وإذن فلن يحصل الانسان في نفسه مـا عليه الوجود كله . فاذا علمت هذا فلعلّ هناك ضرباً من الادراك غير مدركاتنا . فالحصر مجهول والوجود اوسع من ان يحاط بـه او يستوفى ادراكه بجملته روحانياً وجسمانياً . فللعقل حد يقف عنده ولا يتعدى طوره ، حتى يكون له ان يحيط بالله وبصفاته . فما العقل إلا ذرة من ذرات الوجود فكيف يحيط بهذا الوجود وهو جزء منه ؟

ومن الامور التي لا يدركها العقل بأدواته ومقولاته حقيقة الألوهيـة وحقيقة النفس وأحوالها ومصيرها بعد مفارقة البدن ، ومنها حقيقة النبوة والخلق والملائكة وجميع الموجودات الروحانية . فالموجودات الـتي وراء الحس ذواتها مجهولة لنا ، ولا يمكن التوصل اليها ولا البرهان عليها ، لأن تجريد المعقولات من الموجودات الخارجية الجزئية المتشخصة انما هو ممكن فيما هو مدرَك لنا ، ونحن لا ندرك الذوات الروحانية حتى نجرد منهـا ماهيات اخرى ، فلا يتأتى لنا برهان عليها . فمـا لا مادة له لا يمكن البرهان عليه[2] .

---

١ — صفحة ١٠٣٧ ر جـ ٤ صفحة ١٢٠٥ — ١٢٠٦ .

٢ — المقدمة ، جـ ٤ صفحة ١٢٠٣ .

ولئن كان ابن خلدون ينكر على العقل كفايته في النظر في هذه الامور فانه لا يقدح فيه عندما يتصدى لمعرفة ما يقع في دائرة اختصاصه . فالعقل ميزان صحيح ، غير انك لا تطمع ان تزن به امور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره . فان ذلك طمع في محال [1] .

وكذلك لا ينكر ابن خلدون المنطق من حيث هو آلة لتنظيم المعرفة ، وإنما ينكره فقط اذا اريد به ان يكون أداة لتوليد المعرفة . اي ان المنطق عنده ميزان دقيق يُصحّح به العلم ، لكنه ليس وسيلة لكسب العلم . فالمنطق لا يفيد إلا في نطاق ضيق جداً هو النطاق الذي يخص ترتيب الأدلة . انه لا يفيد علماً جديداً ولكنه يصف لنا طريق العلم ويرسم لنا السبيل الذي يجب ان نسلكه في تفكيرنا . فوظيفة المنطق مقصورة فقط على تنظيم الاقيسة لكي لا تفسد علينا الحقائق بسبب الخلط والغلط في التصرف فيها . انه مجرد اسلوب صحيح في القياس والاستدلال وترتيب القضايا ، وله من الفضل بقدر ما يحفظ من الزلل وما يشحذ من اذهاننا ويسدد خطانا في أقيستنا بحيث يجعلها مستوفية للشروط الانتاج وبحيث تنتج نتائج صحيحة . ومن هنا كان المناطقة غير قادرين على الوصول الى النتائج الصحيحة في الامور الإلهية وفي الامور السياسية وغيرها . فالمنطق لا يفيد معرفة جديدة ما لم تكن لمقدماته شواهد من الحس . وعندئذ فالشواهد الحسية هذه هي سبب العلم الجديد وليس سببه المنطق بأقيسته وقواعده . فاذا اجتمع عدد كبير من هذه الشواهد امكن تنسيقها وتمحيصها وتحقيقها وتصحيحها . اي ان المنطق ميزان دقيق يُصحّح به العلم وليس له ذلك الشأن الاساسي الذي يجعله له الفلاسفة . ويستطيع فحول النظار ان يستغنوا عن الصناعة المنطقية لأنهم مناطقة

---

١ – ج ٣ صفحة ١٠٣٧ .

بالفطرة لا بالتحصيل . ويزيد ابن خلدون ذلك ايضاحاً بمقارنة يعقدها بين المنطقي والرجل العامي الذي لم يعتمد على التجريد الذهني ، فيقول ان هذا الاخير كثيراً ما يكون اصدق حكماً من المنطقي . إذ هو « لقصور فكره عن ذلك وعدم اعتياده إياه يقتصر لكل مادة على حكمها وفي كل صنف من الاحوال والاشخاص على ما اختص به ، ولا يُعَدّي الحكم بقياس او تعميم ، ولا يفارق في اكثر نظره المواد المحسوسة ، ولا يجاوزها في ذهنه ، كالسابح لا يفارقه البر عند الموج ... فيكون مأموناً من الخطر في سياسته مستقيم النظر في معاملة ابناء جنسه ، فيحسن معاشه وتندفع آفاته ومضاره باستقامة نظره . ومن هنا يتبين ان صناعة المنطق غير مأمونة الغلط لكثرة ما فيها من الانتزاع وبعدها عن المحسوس ، فانها تنظر في المعقولات الثواني . ولعل المواد فيها ما يمانع تلك الاحكام وينافيها عند مراعاة التطبيق اليقيني »[1] .

وبعبارة اخرى يريد ابن خلدون ان يقول بلغة العصر ان المنطق تحليلي . فما في المقدمات يظهر في النتيجة دون زيادة ولا نقصان ، فهو لا يأتي بجديد . وأما العلم فهو تركيبي . لذلك اذا اردنا الحصول على معارف جديدة فانما سبيلها التجربة والشواهد الحسية ، ثم يتولى المنطق بعد ذلك تنظيمها وتنسيقها .

وينتهي ابن خلدون من نقده لمنهج الفلاسفة الى انهم لا يصلون بمنهجهم هذا الى يقين : لأن البرهان المنطقي القائم على الكليات العقلية لا يفضي الى علم يقيني ، لكنه يفضي الى امور ظنية مقدّرة في الاذهان فقط . والعلم الحق إنما هو العلم الذي يستمد أحكامه من الاشياء الجزئية المعينة بوجودها الخارجي . وهذا ظاهر في السياسة مثلاً : فإن العلماء يقيسون الأمور بما اعتادوه من القياس الفقهي حيث يجرّدون في أذهانهم كليات عامة لا تطابق

---

١ - المقدمة ، ج ٤ صفحة ١٢٤٦ — ١٢٤٧ .

الواقع ، ولهـذا يقعون في الغلط كثيراً حين ينظرون في السياسة . ان السياسة تحتاج الى مراعاة الواقع والنظر في كل حالة جزئية بما يلائمها من الاحكام ، وهذا هو عكس ما يفعل العلماء ومن يشبههم من اهل الذكاء والكـيْس من اهل العمران .

ويكاد ابن خلدون في إبطاله للعلم الإلهي — او علم ما بعد الطبيعة — يقطع بعدم إمكان هذا العلم على نحو مـــا فعله الفلاسفة المحدثون مثل اوغيست كونت وعمانوئيل كنط ، فهو يقول ان العلم الإلهي موضوعه الروحانيات وهي ليست مدرَكة لنا ، فلا يتأتى لنا برهان عليها . وهذا القول النافــذ العميق هو اساس الفلسفة الوضعية وقطب الرّحى فيها . ورغم تأثر ابن خلدون بابن سينا ، إذ قرأ له كتاب (الشفاء) و (الإشارات) و (النجاة) فإنــه يسخر من العاكفين على هذه الكتب وأمثالها يبعثرون اوراقها ويتوثقون من براهينها ويلتمسون هـذا القسط من السعادة فيها ، ولا يعلمون انهم يستكثرون بذلك من الحجب والموانع منها[1] . ولعلّ هذه الحملة التي شنها ابن خلدون على الفلسفة آخر طعنة وجهت الى الفلسفة بعد طعنة الغزالي قبل ذلـك بثلاثة قرون ، وإن كان ابن خلدون يصل الى هدفه عن طريق تعليلات ومقدمات لم يسبقه الغزالي اليها .

ولئن اخذ ابن خلدون على الفلسفة عقمها وضحالتها ، فإنه لم ينكر مع ذلك أن لهـــا ثمرة مفيدة وهي انها تشحذ الذهن في ترتيب الأدلة والحجاج لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين . لأن نظم المقاييس وتركيبها على وجه الإحكام والإتقان هو شرط عملية التفلسف بكل مـا فيها من علوم طبيعية ورياضية ، إذ يستولي « الناظر فيها » بكثرة استعمال البراهين بشروطها ، على ملكة الإتقان والصواب في الحجاج والاستدلالات . لأنها ان كانت غير وافية بمقصودهم (يعني الفارابي وابن سينا وابن رشد

---

١ — صفحة ١٢٠٤ — ١٢٠٥ .

ومن اليهم) فهي اصح ما علمناه من قوانين الانظار . هذه هي ثمرة هذه الصناعة ، مع الاطلاع على مذاهب اهل العلم وآرائهم . ومضارُّها ما علمت . فليكن الناظر فيها متحرزاً جهده من معاطبها . وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقه ؛ ولا يُكبَنَّ احد عليها وهو خلو من علوم الملة ، فقلَّ ان يسلم لذلك من معاطبها »[1] .

والخلاصة ان ابن خلدون ينعى على الفلاسفة دعوام العلم بكل شيء والإحاطة بجميع الكائنات . والحق انهم لا يعلمون شيئاً ما داموا يطلقون احكاماً متعسفة لا سبيل الى إثباتها او التحقق منها ، ويوغلون في التجريد حتى لكأنما انطبق عليهم ما وصفهم به ابن خلدون من انهم يبحثون في صور « قد تجرّدت من موادها » . فهم حين كانوا يتعرضون لبحث القضايا التي تهز العالم الاسلامي كقضية الخلافة مثلاً نجدهم يناقشونها وكأنهم يعيشون في عالم آخر . وكم كان حقيقاً بهم ان يتوفروا على دراسة واقعهم ومعرفة هذا العالم المليء بالمشاكل والمعضلات الصارخة التي تلح في طلب الحل السريع . فملكوت المادة والعالم المحسوس اولى بالنظر والدراسة من ملكوت السماء وعالم العقول المفارقة . فإذا فرغنا – وهيهات – من حل ما يحيط بنا من مشاكل أمسّ بحياتنا وأدخل في نظام وجودنا ، فلا حرج علينا بعد ذلك ان نتطلع الى مشاكل اخرى غريبة عنا لا تمسنا في قليل او كثير . فلننصرف الى دراسة واقعنا دراسة منهجية علمية ، فذلك اجدى لنا وأقوم .

فلسفة التاريخ . – لقد كان التاريخ قبل (مقدمة ابن خلدون) لوناً من من ألوان الأدب ونوعاً من المسامرة وسرد الحوادث يتوخى امتاع النفوس ومؤانستها وإثارة كوامنها بذكر التهويلات والأعاجيب والأوهام . أجل

---

١ – صفحة ١٢٠٦ – ١٢٠٧ .

هكذا كان التاريخ قبل ابن خلدون عند العرب او غير العرب . فقد نظروا اليه جميعاً نظرتهم الى ديوان اخبار وجعبة حوادث ، ولم يعدوه علماً من العلوم له اصوله وأسسه ومناهجه . فكانوا اذا عرضوا للدولة مثلاً نسقوا اخبارها ، محافظين على نقلها دون ان يبحثوا بدايتها او يذكروا السبب الذي رفع من رايتها ، ولا علة الوقوف عند غايتها . فهم يتجاهلون العلية ، ولا يبنون بحثهم على أسس علمية منهجية .

فلما جاء ابن خلدون لم يشأ ان ينظر الى التاريخ كرواية تدوّن ، بل كعلم يستحق الدرس . وقد أراد ان يكتب التاريخ على أسس علمية منهجية تعتمد على الشرح والتحليل ، فدرس أحداثه وظواهره يجرد منها قوانين عامة ونواميس مطردة . فمناط عظمة ابن خلدون ومعقد الطرافة فيه انه لم يتقدمه باحث عربي او يوناني قدحت في ذهنه هذه الفكرة الجريئة : تجريد القوانين والنواميس العامة المسؤولة عن سير التاريخ . فلا هيرودوت ولا أفلاطون ولا ارسطو كانوا أنداداً له في هذا الباب ، وجميع من عداهم – باستثناء ثوكيديدس Thucydide الى حد ما – لا يستحقون ان يُذكروا معه .

قبل ابن خلدون كان الفلاسفة والعلماء يعتقدون ان الطبيعة وحدها هي المحكومة بالقوانين . فالنار تشبّ الى أعلى ، والماء يجري حدوراً ، والمعادن تتمدد بالحرارة ، والاجسام تسقط الى اسفل الخ . فأما حوادث التاريخ وظواهر المجتمع فلا ضابط لها من قانون ، بل إنما تسيّرها الأهواء واطماع رجال السياسة والقوى الخارقة . وحسْب ابن خلدون فخراً انه لم يفرق بين ظواهر التاريخ والمجتمع وظواهر الطبيعة من حيث خضوعها جميعاً لنظام واحد شامل .

وهكذا فلئن كنا نجلّ ابن خلدون فليس ذلك لأنه جاء بموسوعة تاريخية عظيمة في عصره ، بل لأنه قام بمحاولة فذة رائدة في فهم التاريخ وتحليل أحداثه وردها الى عللها واسبابها القريبة والبعيدة . فهو كمؤرخ لم

يأتِ بجديد ، وربما وجد بين المؤرخين العرب والعجم من يتفوق عليه كثيراً ، ولكنه كصاحب نظرية في التاريخ كان عديم المثال حتى ظهور فيكو Vico بعده بأكثر من ثلاثمائة عام . وبعبارة اخرى ان التاريخ عنده لم يعد سرداً للحوادث بل اصبح تعليلاً لها . وها هو يبين حقيقة التاريخ احسن بيان ويعرّفه تعريفاً علمياً صحيحاً حين يقسم التاريخ الى ظاهر وباطن فيقول : ان التاريخ « في ظاهره لا يزيد على إخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون تنمو فيها الأقوال وتضرب فيها الامثال ، وتُطرف بها الاندية اذا غصها الاحتفال » . ولكنه « في باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق ، وعلم بكيفيات الوقائع واسبابها عميق . فهو لذلك أصيل في الحكمة وعريق ، وجدير بان يعد من علومها وخليق »[1] .

نرى من هذا ان مفهوم التاريخ قد اكتسب عند ابن خلدون ثراء عظيماً ، لأنه لم يعد ينحصر في تدوين الوقائع ، بل لقد وجّه الأذهان الى ضرورة تعليلها تعليلاً علمياً منهجياً يعتمد على الملاحظة والمقارنة ودراسة البيئة وأصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران . فالتاريخ ليس حوادث مفككة تأتي فرادى وإنما هو ترابط واتصال وتشابك في الزمان والمكان لا حد له . فقد كان ابن خلدون يحرص دائماً على ربط حوادث جرى المؤرخون قبله على عادة فصلها بعضها عن بعض والنظر اليها مفككة منعزلة عن سياقها وظروفها وملابساتها . ولذلك فان الاخبار كما يقول ابن خلدون « اذا اعتُمد فيها على مجرد النقل ولم تُحكّم اصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والاحوال في الاجتماع الانساني ، ولا قيس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب ، فربما لم يؤمَن فيها من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادّة الصدق »[2] .

---

١ — المقدمة جـ ١ ، صفحة ٢٠٩ .

٢ — صفحة ٢١٩ .

وهكذا فالجديد في دراسة ابن خلدون التاريخية انما هو المنهج . اما سرد الوقائع وجمع الحوادث فأمر تافه يلتقي فيه مع المؤرخين التقليديين ، وكثيرٌ ما هم ! فهو اول من قال بأن التاريخ علم كسائر العلوم الاخرى ، له موضوعه ومنهجه الذي ينتهي به الى طائفة من القوانين العامة التي يمكن بها تفسير الاحداث البشرية تفسيراً علمياً يردُّ كل حدث الى اسبابه وعوامله .

اما موضوع هذا العلم فهو الاحداث البشرية الماضية في علاقاتها مع تطور المجتمعات وعلاقات هذا التطور مع الظواهر الطبيعية .

وأما منهجه فهو النقد والاستقصاء والملاحظة : نقد الاخبار نقداً علمياً ونقد الطرق المتبعة عند المؤرخين والتعرف الى مواطن الخبر ، واستقصاء مظانه ومناقشة الروايات والمقارنة بينها ، وبذلك تكمل الرواية وتحقق الدراية ما عسى ان يكون في الخبر من تحريف او مبالغة او تزوير . إذ كثيراً ما يتطرق الكذب الى الروايات تشيّعاً لرأي او زلفى لحاكم او رئيس وما الى ذلك مما سيأتي بيانه . فهناك صنّاع للأخبار والروايات يدلسون ويزيفون لحاجة في نفوسهم . وما أحوج المؤرخ الى اطلاع واسع ومعرفة مستفيضة تعينه على النقد والتمحيص . ولا بد له ايضاً من دقّة في الملاحظة تكشف له عن الامور الثابتة والعرضية وتقيس الغائب بالشاهد ، فتقارن بينها وتوازن لمعرفة ما بين الشاهد والغائب من الوفاق ، او بَوْن ما بينهما من الخلاف ، وتعليل ما يتفق منها وما يختلف .

ويعدد ابن خلدون الاسباب التي يتطرق الكذب للخبر من قِبَلها .

« فمنها التشيعات للآراء والمذاهب : فان النفس اذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقه من التمحيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه ، واذا خامرها تشيّع لرأي او نِحلة قبلت ما يوافقها من الاخبار لأول وهلة ، وكان ذلك الميل والتشيّع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص فتقع في قبول الكذب ونقله ؛

« ومن الاسباب المقتضية للكذب في الاخبار ايضاً الثقة بالناقلين ، وتمحيص ذلك يرجع الى التعديل والتجريح ؛

« ومنها الذهول عن المقاصد : فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين او سمع وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه فيقع في الكذب ؛

« ومنها توهم الصدق وهو كثير ، وإنما يجيء في الاكثر من جهة الثقة بالناقلين ؛

« ومنها الجهل بتطبيق الاحوال على الوقائع لأجل ما يداخلها من التلبيس والتصنّع ، فينقلها المخبر كما رآها ، وهي بالتصنع على غير الحق في نفسه ؛

« ومنها تقرُّب الناس في الاكثر لأصحاب التجلّة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الاحوال وإشاعة الذكر بذلك ، فيستفيض الإخبار بها على غير حقيقة . فالنفوس مولعة بحب الثناء ، والناس متطلعون الى الدنيا وأسبابها من جاه او ثروة ، وليسوا في الاكثر براغبين في الفضائل ولا متنافسين في اهلها ؛

« ومن الاسباب المقتضية له ايضاً – وهي سابقة على جميع ما تقدم – الجهل بطبائع الأحوال في العمران : فان كل حادث من الحوادث – ذاتاً كان او فعلاً – لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من احواله . فاذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها ، أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تميز الصدق من الكذب »[١] .

وهكذا فانه « كثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل المغالط في الحكايات والوقائع ، لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثاً او سميناً ، لم يعرضوها على اصولها ، ولا قاسوها بأشباهها ، ولا سبروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات ، وتحكيم النظر والبصيرة في الاخبار ، فضلّوا عن الحق وتاهوا في بيداء الوهم والغلط ، ولا سيما في احصاء

---

١ – صفحة ٢٦١ – ٢٦٢ .

الأعـداد من الاموال والعساكر اذا عرضت في الحكايات ، إذ هي مُظنة الكذب ومطية الهـذر ، ولا بد من ردهـا الى الاصول وعرضها على القواعد »[1] .

« وهذا كما نقل المسعودي وكثير من المؤرخين في جيوش بني اسرائيل وأن موسى عليه السلام أحصاهم في التيه ، بعد ان اجاز من يطيق حمل السلاح خاصة من ابن عشرين فـما فوقها ، فكانوا ستمائة الف او يزيدون »[2] .

فالمسعودي هنا انما وقع في شطط لا يقرّه عقل لأنه كان جاهلاً بطبائع الاحوال : إذ كيف يتسع التيه لمثل هذا العدد الضخم ؟ كيف يصطف مثل هذا الجيش الجرار ويتحرك للقتال في تلك الارض الضيقة ؟ وكذلك كان المسعودي جاهلاً بطبيعة العمران نفسه فضلاً عن جهله بطبيعة الاحوال حين زعم مثل هذا الزعم : فالقاعدة التاريخية ان « لكل مملكة من الممالك حصة من الحامية تتسع لها وتقوم بوظائفها وتضيق عما فوقها . تشهد بذلك العوائد المعروفة والأحوال المألوفة » . وان مملكة يكون لها من حملة السلاح ستمائة الف او يزيدون ينبغي لحدودها ان تتعدى المدى الذي عُرف لمملكة اسرائيل قديماً . فما دام ذلك لا يُعقل حصوله في الآنيّ (الحاضر) فكذلك لا يُعقل حصوله في الماضي « فالماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء »[3] .

لذلك كان لزاماً علينا في تحقيق الاخبار ان نعرضها على مقياس العقل والبرهان ونقارن الوقائع التاريخية بأشباهها . ذلك ان الظروف المتشابهة ينتج عنها في نظر ابن خلدون وقائع متشابهة ، الأمر الذي يجعلنا نستطيع بمعرفة الحاضر معرفة صحيحة ان نعرف ما لم يتكامل لنا معرفته من

---

١ — صفحة ٢١٩ — ٢٢٠ .

٢ — صفحة ٢٢٠ .

٣ — صفحة ٢٢٠ .

الحوادث الماضية ، بل نستطيع في ضوء الحاضر استشفاف امـــور المستقبل .

وإذ قد بين ابن خلدون جملة المزالق والأسباب التي توقع المؤرخين في الكذب ، كان لا بدّ له من ايجاد المعايير التي يستطيع بها كل مؤرخ وكل قارىء للتاريخ تمحيص الاخبار وتمييز صدقها من كذبها . وهذه المعايير قد استفاد ابن خلدون بعضها على الاقل من علم التعديل والتجريح في الحديث . وهي على درجات . اهمها معرفة « طبائع العمران » وهو احسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الاخبار وتمييز صدقها من كذبهـــا . وهو سابق على التمحيص بتعديل الرواة ، ولا يُرجع الى تعديل الرواة حتى يُعلم ان ذلك الخبر في نفسه ممكن او ممتنع . وأما اذا كان مستحيلاً فـلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح . ولقد عدّ اهـل النظر من المطاعن في الخبر استحالة مدلول اللفظ وتأويله بما لا يقبله العقل . وإنما كان التعديل والتجريح هو المُعتبر في صحة الاخبار الشرعية لأن معظمها تكاليف انشائية اوجب الشارع العمل بهـا ، حتى حصل الظن بصدقها . وسبيل صحة الظن الثقة بالرواة بالعدالة والضبط .

« وأما الاخبار عن الواقعات فـلا بدّ في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة . فلذلك وجب ان يُنظر في إمكان وقوعه ، وصار فيها ذلك أهم من التعديل ومقدماً عليه إذ فائدة الانشاء مقتبسة منه فقط ، وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة . وإذا كان ذلك فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمـكان والاستحالة ان ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران ، ونُميز ما يلحقه من الاحوال لذاته وبمقتضى طبعه ، وما يكون عارضاً لا يُعتدّ به وما لا يمكن ان يعرض له . وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الاخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه . وحينئذ فـإذا سمعنا عن شيء من الاحوال الواقعة في العمران علمنا مـا نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه ، وكان

ذلك لنا معياراً صحيحاً يتحرى بـه المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه »[1].

في هذا النص بيان للمعايير التي يقترحها ابن خلدون لتمحيص الاخبار. فأول شيء يجب على المؤرخ ان يقوم به هو دراسة الأحوال العامة للعمران في العصر الذي يعالجه والأوضاع التي تسود فيه. ثم يبدأ بعد ذلك بتطبيق مـا نسميه اليوم (المنهج التاريخي المقارن) فيوازن ويقارن بين الوقائع الخاصة في العصر الذي يدرسه، وبين الوقائع المماثلة لها في العصور الاخرى والروح العامة التي تسود في كل عصر، والظروف الخاصة بكل واقعة من الوقائع. وعندئذ سيظهر له ان ثمة وقائع مستحيلة يجب اسقاطها نهائياً ولا مجـال للنظر في تعديلها او تمحيصها فهي زائفة أساساً. وهناك وقائع محتملة يجب دراسة كل منها على حدة وفق الاحوال العامة للعصر الذي وقعت فيه، وبذلك نستطيع معرفة نصيبها من الصحة ومن الزيف. وأما الاخبار الشرعية فهي لما كانت تكاليف انشائية أي مجرّد اوامر ونواه، فالمطلوب فيها توثيق الرواة ومعرفة مـا يمكن ان يوجّه اليهم من تجريح كما يقول رجال الحديث. فالمنهج المقارن إذن يكشف لنا اولاً عن الوقائع المستحيلة فتُستبعد، ثم الوقائـع المحتملة فتُستبقى الى ان يُبتّ في امرها ويُعرف ما يكون فيها من الصحة والزيف.

ولكن يؤخذ على ابن خلدون هنا انـه وضع نظرية دون ان يتم بتطبيقها. فهو قد ذكر مغالط المؤرخين وبين المعايير التي يُعرف بها صدق الخبر من كذبه، ومع هذا فإنه في كتابه (العِبَر) لم يطبق هذه المعايير في رواية الاخبار بـل سار سيرة المؤرخين السابقين الذين تقـدموا، وارتكب نفس المغالط التي ارتكبوها ونقل روايات ضعيفة لا تثبت امـام النقد. ولعله لم يجـد من الوقت متسعاً لتطبيق نظرياته على كل اجزاء التاريخ

---

١ — صفحة ٢٦٤ – ٢٦٥.

فترك للأجيال اللاحقة هذه المهمة ، بل لعله وضع مؤلفه التاريخي اولاً ثم اتبعه بكتابة (المقدمة) بعد ذلك على عادة المؤلفين ، وإن كان المشهور غير ذلك ، وعندئذ يكون من الصعب استدراك ما فات . ومهما تكن بواعثه على هذا التقصير فذلك لا يعفيه من المسؤولية .

وهناك ناحية اخرى ظهر فيها فضل ابن خلدون وجعلت له ميزة على سائر المؤرخين الذين سبقوه او عاصروه ، ويمكن ان تعد نتيجة منطقية لنظريته العلمية في فهم التاريخ . وهي اهتمامه بتقصي الاسباب والعلل والدواعي للواقعات والحوادث . فقد تبين له بعد استقراء حوادث التاريخ ودراستها ان اكبر قواعد البحث التاريخي هي ان الحوادث يرتبط بعضها ببعض ارتباط العلة بالمعلول . ولذلك نجده في (المقدمة) يقرر استقراءاته في صورة قضايا عامة ثم يبدأ في تحليلها بذكر عبارتي « والسبب في ذلك » « وذلك لان » . ويقرر ابن خلدون رأيه في ربط الاسباب بالمسببات بقوله : « أنّا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والإحكام وربط الاسباب بالمسببات واتصال الاكوان بالاكوان واستحالة بعض الموجودات الى بعض »[1] . وقوله ايضاً في تعريف التاريخ بأنه « نظر وتحقيق ، وتعليل للكائنات ومباديها دقيق ، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق »[2] . ولذلك ينقد من سبقه من المؤرخين لغفلتهم عن ذكر أسباب الوقائع والأحداث . فهم يحافظون « على نقلها وهماً او صدقاً ، لا يتعرضون لبدايتها ولا يذكرون السبب الذي رفع من رايتها وأظهر من آيتها ، ولا علة الوقوف عند غايتها »[3] . فالتاريخ ظاهرة طبيعية كأي ظواهر الطبيعة الأخرى ، لها قوانين وسنن تسير على مقتضاها وتجري في مجار تهيئها لها عوامل مختلفة في ظل قانون السببية الذي تخضع

١ — صفحة ٣٥٢ .
٢ — صفحة ٢٠٩ .
٣ — صفحة ٢١٢ .

له الاحوال الطبيعية سواء بسواء . فلكل حادث سبب معقول يرجع اليه حدوثه . فإذا تبينت الاسباب فهمت الحادث وأثبتّه ، وإلاّ حقّ لك ان ترتاب وتبحث . هذا هو قانون السببية يجب تطبيقه على التاريخ وحوادث التاريخ ، بعد ان كان مقصوراً على الطبيعة وظواهر العالم المادي .

وإذا كانت غاية العلم التنبؤ ، وإذا كان ابن خلدون ينادي بإدخال السببية في مجال البحث التاريخي ، ولما كانت معرفة السبب من شأنها ان تساعد على معرفة المسبب ، فإن ملامح المستقبل لا بدّ ان تعود الى اسباب تتفاعل في الوقت الحاضر . وإذن فالمستقبل يمكن التنبؤ به ، او على الاقل هناك اساس علمي للتنبؤ بالمستقبل وبالتالي فالتاريخ علم .

وهناك ناحية اخرى ايضاً تسمو بابن خلدون الى مقام رفيع جداً ، وذلك لتعرضه لوجهة نظر جديدة تنظر الى التاريخ باعتباره سلسلة من التغيرات الاجتماعية التي لا تقف عند حد . فقد عني ابن خلدون بظاهرة الصيرورة او فكرة التطور التدريجي في الحياة الاجتماعية عناية فائقة ، وكان ذلك حجر الزاوية في تحقيقاته التاريخية . وهو يعد من هذه الوجهة ايضاً منفوّقاً على جميع المؤرخين الذين تقدموا عليه او كانوا معاصرين له . فقد لاحظ بمنتهى سداد الرأي تبدل الاحوال في الامم والأجيال ، وتنبه الى ان لكل جيل احواله وعوائده التي لا تبقى على وتيرة واحدة بل تختلف باختلاف الزمان والمكان . يقول ابن خلدون : « ومن الغلط الخفي في التاريخ الذهول عن تبدل الاحوال في الأمم والأجيال بتبدل الاعصار ومرور الايام . وهو داء دويّ شديد الخفاء ، إذ لا يقع إلا بعد احقاب متطاولة ، فلا يكاد يتفطن له إلا الآحاد من اهل الخليقة . وذلك ان احوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر ، إنما هو اختلاف على الايام والأزمنة وانتقال من حال الى حال . وكما يكون ذلك في الاشخاص والأوقات والأمصار ، فكذلك يقع في الآفاق

والأقطار والازمنة والدول . سنة الله قد خلت في عباده »[1] .

ولئن بدت هذه الملاحظة في ايامنا من الوضوح بحيث لا تحتاج الى فضل بيان ، فما ذلك إلا لأن التقدم العلمي الماثل في الوقت الحاضر قد جعل الاحداث تترى سراعاً ، والتغيرات تتتالى كالبرق ، وأساليب الحياة تتبدل بين عشية وضحاها . لقد أَلِفنا التبدل والتغيير في هذا العصر حتى لم نعد نتصور الأمور تجري على خلاف ما نرى . فالتاريخ اليوم يسير في دقائق معدودة ما لم يسره في آلاف السنين في الماضي . انه يقفز قفزات مذهلة لا ندري الى أين ستفضي بنا . فإذا جاء رجل في القرن الرابع عشر كإبن خلدون ولمح بنظرته الشاملة المستوعبة دبيب التاريخ في وقت كان كل شيء يبدو ساكناً راكداً لا حراك فيه ، كان ذلك دليلاً على عبقرية الرجل وبعد نظره وقوة ملاحظته .

لذلك ليس بصحيح ما اُتهم به ابن خلدون من انه عدو فكرة التطور والتقدم في التاريخ . فهو في الواقع اول من قال بهذه الفكرة وأول من نادى بها بين المؤرخين القدماء ، وهي جماع الامر كله في فلسفة التاريخ ، لان فلسفة التاريخ إنما تنصبّ على فكرة التقدم المطلق للحياة البشرية . وهي فكرة لم تظهر – إذا استثنينا ابن خلدون – إلا في القرن الثامن عشر في اوروبا ، بعد ان أنضجتها تجارب وأحداث كثيرة ، ومهّد السبيل اليها ما بلغته الانسانية آنذاك من تقدم نسبي في العلم والمعرفة . وبمقدار ما كان من الصعب ان يتطرق الذهن اليها قبل ذلك اصبح من السهل رؤيتها بعد ان تبلورت واتضحت معالمها . واما ابن خلدون فقد نفذ اليها ببصره واستشف جميع أبعادها وهي لا تزال جنيناً في ضمير الغيب .

وأخيراً يدرك ابن خلدون مبلغ شمول موضوعه وتشابكه بغيره من

---

١ – صفحة ٢٥٢ .

الموضوعات الاخرى ، عندما يؤكد ان المؤرخ الصحيح محتاج الى مآخذ متعددة ومعارف متنوعة ، وحسن نظر وتثبت يفضيـان بصاحبها الى الحق وينكبان به عن المزلات والمغالط . لان الاخبار اذا اعتـُمد فيها مجرد النقل ولم تُحكـَّم اصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والاحوال من الاجتماع الانساني ولا قيس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب ، فربما لم يؤمَن فيها العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق[1].

ويوضح ابن خلدون مـا يقصده بالمآخذ والمعارف في موضع آخر من (المقدمة) فيقول : « فإذاً يحتاج صاحب هذا الفن الى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الامم والبقاع والاعصار في السِّير والاخلاق والعوائد والنِّحل والمذاهب وسائر الاحوال ، والاحاطة بالحاضر من ذلك ، ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق ، او بون ما بينهما من الخلاف ، وتعليل المتفق منها والمختلف ، والقيام على اصول الدول والملل ، ومبادىء ظهورها واسباب حدوثها ، ودواعي كونها ، واحوال القائمين بها ، واخبارهم ، حتى يكون مستوعباً لاسباب كل حادث ، واقماً على اصول كل خبر . وعندئذ يعرض خبر المنقول على مـا عنده من القواعد والاصول ، فان وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحاً ، وإلا زيفه واستغنى عنه »[2].

فالحدث التاريخي اذن ليس بسيطاً ، بـل هو ظاهرة معقدة متعددة الوجوه والجوانب يحتاج تفسيرها الى الكثير من الحذر . ومعنى هذا ان علم التاريخ لا يكتفي بنفسه ، وإلا كان يدور في الفراغ . فهو محتاج الى العلم باصول العادة وقواعد السياسة وطبائع الوجودات واختلاف الامم في سَيرها واخلاقها وعوائدها ونِحَلها باختلاف الزمان والمكان الخ. وأسباب ذلك كله. وبالتالي ان علم التاريخ محتاج الى علم العمران لا يستغني عنه ، فلا قيام له إلا به ، وإلا كان نقلاً للحوادث وسرداً للوقـائع لا يتميز فيه غثه من ثمينه .

---

١ — صفحة ٢١٩ .

٢ — صفحة ٢٥١ — ٢٥٢ .

والفرق بين التاريخ وعلم العمران « ان التاريخ إنما هو ذكر الأخبار الخاصة بعهد او جيل . فأما ذكر الاحوال العامة للآفاق والاجيال والاعصار فهو أسّ للمؤرخ تنبني عليه اكثر مقاصده وتتبين له اخباره »[1] وهذا هو علم العمران . فعلم العمران اذاً هو اسّ لعلم التاريخ . او قل هو موضوع علم التاريخ[2] . فكيف يستغني العلم عن موضوعه ؟ وبعبارة اخرى « ان حقيقة التاريخ انه خبر عن الاجتماع الانساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الاحوال كالتوحش والتأنس والعصبيات واصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض ، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها ، وما ينتحله البشر باعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث في ذلك العمران من الاحوال »[3] . فإذا كان التاريخ خبراً عن الاجتماع الانساني فكيف يستغني الخبر عن المخبّر عنه ؟ فحاجة التاريخ الى علم العمران واضحة اذن لا نزاع فيها .

هذا هو مجمل آراء ابن خلدون في التاريخ اشتهرت فيما بعد باسم (فلسفة التاريخ) لأن اصحابها يستنبطون نظرياتهم من حقائق التاريخ . ويطلق على هذه الآراء ايضاً اسم (فلسفة الحضارة) لأنها دراسة للحضارة الانسانية في تناسقها الداخلي وسيرها المنظم . وأول من لمس هذه البحوث لمساً خفيفاً رقيقاً هو المؤرخ اليوناني توكيديدس Thucydide الذي ظهر في القرن الخامس قبل الميلاد وكتب في تاريخ حروب البيلوبونيز . وكانت له نظرات عامة في تاريخ اليونان ضمّنها تفسيراً للأحداث ونقداً لها ، ولكنه لا يسمو الى مرتبة ابن خلدون في العمق والشمول وقوة التحليل والتعليل . فضلاً عن ان هذا الاخير لم يطلع على كتابات توكيديدس ولم يكن في مقدوره ان يطلع عليها لا لشيء إلا لأنها لم تنقل الى العربية .

---

١ – صفحة ٢٥٧ .
٢ – صفحة ٢٦٥ .
٣ – صفحة ٢٦١ .

فابن خلدون اذن هو مؤسس فلسفة الحضارة والتاريخ ، لأنه اول من عالج شؤون الحضارة والتاريخ بصورة علمية منظمة .

وأول من افتتح هذه البحوث في اوروبا العلامة الايطالي فيكو Vico (المتوفى سنة ١٧٤٤) في كتابه (العلم الحديث) Science nouvelle الذي ظهر بعد (مقدمة ابن خلدون) بأكثر من ثلاثة قرون . وكان لبحوث فيكو صدى كبير في الدراسات الاجتماعية حتى لقد عدّه بعضهم بسبب هذه البحوث أباً لعلم الاجتماع . وقد شابهه في بحوثه هذه عدد كبير من الفلاسفة والمفكرين أشهرهم ليسنغ Lessing وهردر Herder وكنط Kant في المانيا ، وفولتير وكوندورسيه Condorcet في فرنسا .

وميزة ابن خلدون من هؤلاء وأمثالهم انه كان طليعتهم جميعاً ، وأن بحوثه لا تعتمد إلا على الملاحظة واستقراء الحوادث كما تقدم معنا ، ولا تستهدف غير الاغراض العلمية الخالصة ، بينما نرى ان جميع من بحثوا في فلسفة التاريخ من بعده قد تأثرت دراساتهم بعوامل متعددة ، فاختلط فيها الاتجاه العلمي بالتوجيه الفلسفي والميول الشخصية ، فخرج كل واحد منهم بنظرية في الحضارة تتفق مع مذهبه هو . ثم ان اولئك المفكرين الاوروبيين قد انحصرت دراساتهم في تطور الحضارة ، وأما ابن خلدون فكانت دراسته شاملة للحضارة الانسانية في مجموعها ، سواء في ذلك نواحي التطور او نواحي السكون والقرار فيها . فدراسة ابن خلدون اذن اوسع مضموناً وأسلم منهجاً .

لذلك لم يكن توينبي Toynbee شيخ المؤرخين المعاصرين وفيلسوفهم — مبالغاً حين قال في كتابه (دراسة التاريخ) : « ان ابن خلدون قد انتج اعظم كتاب من نوعه ابدعه انسان في كل زمان ومكان »[١] .

علم العمران

قلنا ان علم العمران عند ابن خلدون هو موضوع التاريخ . لذلك فان

---

١ — راجع Arnold Toynbee : Astudy of History , III , 322 .

تمحيص التاريخ انما يكون بمعرفة طبائع العمران ، وهو احسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الاخبار وتمييز صدقها من كذبها . فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الاخبار أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران ، ونميز ما يلحقه من الاحوال لذاته وبمقتضى طبعه ، وما يكون عارضاً لا يُعتدُّ به وما لا يمكن ان يعرض له . وعندئذ فاذا سمعنا عن شيء من الاحوال الواقعة في العمران علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه ، وكان لنا ذلك معياراً صحيحاً يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب . فعلم العمران اذن انما هو امتداد لعلم التاريخ الذي لا يكمل إلا به [1] .

ويفخر ابن خلدون بأنه هو واضع هذا العلم ومبدعه ، او على حد تعبيره ، أطلعه الله عليه « من غير تعليم ارسطو ولا إفادة موبذان » [2] . فلقد أحسَّ ابن خلدون بأصالته وجدة عمله وأنه من فتوحات العقل في لحظات الوحي والإلهام التي سالت « فيها شآبيب الكلام والمعاني على الفكر ، حتى امتخضت زبدتها وتألفت نتائجها » كما يقول .

اجل انه علم مستحدث الصنعة ، غريب النزعة ، غزير الفائدة ، أعثر عليه البحثُ وأدى اليه الغوصُ ، وليس هو من علم الخطابة الذي موضوعه الاقوال المقنعة النافعة في استمالة الجمهور الى رأي او صدهم عنه . ولا هو ايضاً من علم السياسة المدنية التي موضوعها تدبير المنزل او المدينة بما يجب بمقتضى الاخلاق والحكمة ، ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه [3] .

انه علم مستنبط النشأة لم يقف ابن خلدون على الكلام في منحاه لأحدٍ من الخليقة ، لا لغفلتهم عن ذلك ، فلعلهم كتبوا فيه واستوفوه

---

١ – المقدمة ، ج ١ صفحة ٢٦٤ – ٢٦٥ .

٢ – صفحة ٢٦٨ .

٣ – صفحة ٢٦٦ .

لم يصل الينـا . فالعلوم كثيرة والحكماء متعددون ، وما لم يصل الينـا من العلوم اكثر مما وصل [1] .

وكل ما وقع لابن خلدون من مسائل هذا العلم عند القدماء انمـا هي كلمات متفرقة لحكماء الخليقة غير مستوفاة ، ولكنها لا تخلو من العبرة . وحتى كتاب ارسطو في (السياسة) ليس فيه شيء ذو بال ولا معطى حقـه من البراهين ، فضلاً عن أنـه مختلط بغيره . وكذلك نجد في كلام ابن المقفع وما يُستطرد في رسائله من ذكر السياسات ، الكثير من المسائل التي وردت في (المقدمة) ، ولكنها غـير مبرهنة ، فهو انما يذكرها على منحى الخطابة في اسلوب الترسل وبلاغة الكلام ، وهذا لا يغني في البحث العلمي . وكذلك لمس القاضي ابو بكر الطرطوشي في كتابه (سراج الملوك) هـذا العلم لمساً خفيفاً ، فبوّبه على ابواب تقترب من ابواب (المقدمـة) ومسائلها ، ولكنه لم يصادف فيـه الرمية ولا اصـاب الغرض ولا استوفى المسائل ولا اوضح الادلة ، انما هو يبوّب الباب للمسألة ثم يستكثر في الأحاديث والآثار وينقل كلمات متفرقة لحكماء الفرس والهند والمأثور عن دانيال وهرمس وغيرهم ، ولا يكشف عن التحقيق قناعاً ولا يرفع بالبراهين الطبيعية حجاباً ، انمـا هو نقـل وتركيب شبيه بالمواعظ ، فكأنه حوّم على الغرض ولم يصادفه ، ولا تحقق قصده ولا استوفى مسائله . وأما ابن خلدون فانك اذا تأملت كلامه في فصل الدول والملك وأعطيته حقه من التصفح والتفهم عثرت في اثنائه على تفسير ما جاء عند غيره غامضاً ، وتفصيل اجماله مستوفىً بأوعب بيان وأوضح دليل وبرهان [2] .

ولا يمكننا بالطبع ان نأتي هنا على جميع مسائل هذا العلم عند ابن خلدون ، ولذلك فسنكتفي بأهمها .

---

١ — صفحة ٢٦٦ .

٢ — صفحة ٢٦٨ — ٢٦٩ .

نشأة العمران

ان الاجتماع الانساني ضروري . ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم « الانسان مدني بالطبع » فالبشر لا يمكن حياتهم ووجودهم إلا باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضروراتهم. واذا اجتمعوا دعت الضرورة الى المعاملة واقتضاء الحاجات ، ومدّ كل واحد منهم يده الى حاجته يأخذها من صاحبه ، لما في الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان بعضهم على بعض ، فيمانعه الآخر عنها بمقتضى الغضب والأنفة ومقتضى القوة البشرية في ذلك ، فيقع التنازع المفضي الى المقاتلة وسفك الدماء وإزهاق الأرواح ، وتكون النتيجة انقطاع النوع الانساني ، وهو مما خصّه الباري سبحانه بالمحافظة وكتب له البقاء . لذلك يستحيل بقاء الناس فوضى دون حاكم يزعُ بعضهم عن بعض . وهذا الوازع يجب ان يكون واحداً منهم تكون له الغلبة والسلطان واليد القاهرة ، حتى لا يصل احد الى غيره بعدوان. وهذا معنى المـُلك.وهو خاصةٌ للناس طبيعية لا بد لهم منها . وقد يوجد في بعض الحيوانات العجم كالنحل والجراد لما استُقريء فيها من الحكم والانقياد والاتباع لرئيس من اشخاصها متميز عن سائرها في خلقه وجثمانه ، إلا ان ذلك موجود لغير الانسان بمقتضى الفطرة والهداية ، لابمقتضى الفكرة والسياسة [1] .

ان البشر لا بد لهم من الحكم الوازع . ويعتقد بعض الفلاسفة ان ذلك الحكم يكون بشرع مفروض من عند الله يأتي به واحد من البشر ، وانه لا بد ان يكون متميزاً عنهم بما يودع الله فيه من خواص هدايته ليقع التسليم له والقبول منه ، حتى يتم الحكم فيهم وعليهم من غير إنكار ولا تزييف . وهذه القضية في نظر ابن خلدون غير برهانية ، اذ الوجود وحقيقة البشر قد تتم من دون نبوة وشرع سماوي ، بما يفرضه الحاكم لنفسه او بالعصبية التي يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادته . فاهل الكتاب والمتبعون للأنبياء قليلون

---

١ – صفحة ٢٧٣ – ٢٧٤ .

بالنسبة الى المجوس الذين ليس لهم كتاب فانهم اكثر اهل الأرض ، ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والآثار فضلاً عن الحياة [1] .

هذا ورغم ان البواعث على الاجتماع والعمران واحدة عند الناس جميعاً ، فإن المجتمعات مختلفة . والسبب في ذلك انهم لا يعيشون في اقليم واحد بل هم موزعون على اقاليم متعددة تختلف فيما بينها في طبيعة الارض والتربة والهواء وما ينتج عن ذلك من اختلاف وجوه المعاش وطريقة الحياة .

اثر الاقاليم

يعزو ابن خلدون الى الاقليم تأثيراً خاصاً . فهو عنده أساس هام لمختلف الظواهر الاجتماعية . فالى اختلاف الاقاليم يرجع في نظره اختلاف الناس في الوانهم وجسومهم وميولهم وامزجتهم وسلوكهم وتصرفاتهم وكثير من صفاتهم البدنية والخلقية ، واليها يعود ما يميز المجتمعات بعضها من بعض في العادات والتقاليد والافكار وشؤون الاسرة ونظم الحكم والسياسة . فالامم تختلف الوانها ونشاطها وشجاعتها وكثرة عددها او قلته وما فطرت عليه من الطبائع باختلاف مساكنها على سطح الارض من جبل او سهل او صحراء ، ومن منطقة باردة او حارة او معتدلة ، ومن منزل خصب الى واد غير ذي زرع

لهذا يقسم ابن خلدون المعمور من الارض الى سبعة اقاليم متساوية في العرض مختلفة في الطول . فالاقليم الاول اطول مما بعده ، وكذا الثاني الى آخرها ، فيكون السابع اقصرها . وتضعف درجة العمران تبعاً لتوزيع الحرارة والبرودة في هذه الاقاليم : فكلما أفرط الحر او البرد قلّ العمران ، وكلما اعتدلا استفحل العمران واشتد . وهذه الاقاليم تبدأ من خط الاستواء. فالاقليم الاول والثاني اقل عمراناً مما بعدهما ، وما وجد من عمرانه فيتخلله الخلاء والقفار والرمال والبحر الهندي الذي في الشرق منها . وأمم هذين الاقليمين وأناسيها ليست لهم الكثرة البالغة ، وامصاره ومدنه كذلك .

---

١ – صفحة ٢٧٥ .

والثالث والرابع وما بعدهما بخلاف ذلك : فالقفار فيهـا قليلة ، والرمال كذلك او معدومة ، وأممها وأناسيها تجوز الحد من الكثرة ، وأمصارهـــا ومدنها تجاوز الحد عدداً ، والعمران فيها مندرج مـا بين الثالث والسادس . والجنوب خلاء كله،وذلك لإفراط الحر وقلة ميل الشمس عن سمت الرؤوس[1] والعمران فيه اما ممتنع او ممكن أقلي . وكذلك الشمال حيث ينقطع التكوين لإفراط البرد والجماد . إلا أن الخلاء فيه اقل بكثير من الخلاء الذي في جهة الجنوب . وليس وراءه إلا الخلاء والقفار كالحـال فيما وراء الاقليم الاول من جهة الجنوب . فالحر يكون عند المسامتة،وما يقرب منها اكثر منه فيما بعد، لأن الضوء سبب الحر والتسخين . وإفراط الحر يفعل في الهواء تجفيفاً ويبساً يمنع من التكوين. وكلما نزلت الشمس عن المسامتة صار والحر الى الاعتدال... فيكون التكوين ، ويتزايد على التدريج الى ان يفرط البرد في شدتـه ... فينقص التكوين ويفسـد . إلا ان فساد التكوين من جهة شدة الحر اعظم منه من جهـة شدة البرد ، لأن الحر اسرع تأثيراً في التجفيف من تأثير البرد في الجمد ... وأن كيفية البرد لا تؤثر عند اولها في فساد التكوين كما يفعل الحر، إذ لا تجفيف فيها إلا عنـد الافراط بما يعرض لها حينئذ من اليبس كما بعـد السابع . فلهـــذا كان العمران في الربع الشمالي اكثر وأوفر ، والله اعلم »[2] .

هذا وان تاريخ الحضارة يؤيد قول ابن خلدون بوجود علاقة وثيقـة بين درجـة الحرارة ودرجـة العمران : فالحضارات العريقة كالحضارة المصرية والبابلية والفارسية واليونانية والرومانية والعربيـة انمـا نشأت في الاقاليم المعتدلة وما جاورها وهي التي يسميها ابن خلدون بالاقليم الثالث والرابـع والخامس ، وما ذلك إلا لأن سكانها اعدل اجساماً وألواناً وأخلاقـاً وعقولاً وأدياناً ، حتى ان النبوءات انما وجدت فيها كما يقول ابن خلدون .

---

١ – صفحة ٢٨٥ .

٢ – صفحة ٢٨٧ – ٢٨٨ .

أما ما يذكره ابن خلدون من ان استفحال العمران في الاقاليم المائلة الى البرودة أكثر منه في الاقاليم المائلة الى الحرارة فهو ايضاً صحيح ، ومـا ذلك إلا لأن الحرارة تسبب الخمول والكسل .

وعلى كل حال يؤكد ابن خلدون «ان المعمور من هذا المنكشف من الارض إنما هو وسطه : لإفراط الحر في الجنوب منه والبرد في الشمال . ولما كان الجنبان من الشمال والجنوب متضـادين في الحر والبرد ، وجب ان تتدرج الكيفية من كليهما الى الوسط فيكون معتدلاً . فالاقليم الرابع أعدل العمران، والذي حافاته من الثالث والخامس اقرب الى الاعتـدال ، والذي يليهما من الثاني والسادس بعيدان من الاعتدال ، والاول والسابع أبعد بكثير . فلهذا كانت العلوم والصنائع والمباني والملابس والأقوات كالفواكه ، بل والحيوانات وجميع مـا يتكون في هذه الاقاليم الثلاثة المتوسطة مخصوصة بالاعتدال . وسكانها من البشر أعدل أجسـاماً والواناً واخلاقاً وادياناً . حتى النبوات فإنما توجد في الاكثر فيها ... واهل هـذه الاقاليم اكمل لوجود الاعتدال لهم : فتجدهم على غاية من التوسط في مساكنهم وملابسهم واقواتهم وصنائعهم ... ويبعدون عن الانحراف في عـامة احوالهم . وهؤلاء اهل المغرب والشام والحجاز واليمن والعراقَين والهنـد والسند والصين ، وكذلك الاندلس ومن قرُب منها من الفرنجة والجلالقة والروم واليونانيين ، ومن كان مـع هؤلاء او قريباً منهم في هذه الاقاليم المعتدلة . ولهذا كان العراق والشام اعـدل هذه كلها لأنها وسط من جميع الجهات »[1] .

وهذا القول ينم عن ملاحظة دقيقة ما لبث ابن خلدون ان أيدها بالمقارنه بينها وبين سكان المناطق المختلفة عنهـا واثر المناخ في طريقة بنائهم للمـساكن ومعاملاتهم ونظم معيشتهم ، وكلهـا لا تخرج في روحها عما نقرؤه في كتب الانثروبولوجيا وعلماء الاجناس المحدثين . ويستطرد ابن خلدون في كلامـه على احوال المناطق البعيدة عن الاعتدال قائلاً :

---

١ – صفحة ٣٣٠ - ٣٣١ .

« واما الأقاليم البعيدة من الاعتدال مثل الاول والثاني والسادس والسابع فأهلها ابعد من الاعتدال في جميع احوالهم: فبناؤهم بالطين والقصب، واقواتهم من الذرة والعشب ، وملابسهم من اوراق الشجر يخصفونها عليهم او الجلود ، وأكثرهم عرايا من اللباس ، وفواكه بلادهم وأدمها غريبة التكوين مائلة الى الانحراف ... وأخلاقهم مع ذلك قريبة من خلق الحيوانات العجم . حتى ليُنقل عن الكثير من السودان اهل الاقليم الاول انهم يسكنون الكهوف والغياض ويأكلون العشب ، فانهم متوحشون غير مستأنسين يأكل بعضهم بعضاً . والسبب في ذلك انهم لبعدهم عن الاعتدال يقرب عَرَض امزجتهم وأخلاقهم من عَرَض الحيوانات العجم ، ويبعدون عن الانسانية مقدار ذلك [1] .

وكذلك احوالهم في الديانة ايضاً : فلا يعرفون نبوة ولا يدينون بشريعة إلا من قرب منهم من جانب الاعتدال وهو في الاقل النادر : مثل الحبشة المجاورين لليمن الدائنين بالنصرانية فيما قبل الاسلام وما بعده الى هذا العهد ، ومثل اهل مالي وكوكو والتكرور المجاورين لأرض المغرب الدائنين بالاسلام لهذا العهد...ومن سوى هؤلاء من اهل تلك الاقاليم المنحرفة جنوباً وشمالاً... فالدين مجهول عندهم والعلم مفقود بينهم ، وجميع احوالهم بعيدة من احوال الاناسي قريبة من احوال البهائم » [2] .

والحر يورث ايضاً الخفة والطيش والحمق وكثرة الطرب . ويضرب ابن خلدون مثلاً لذلك بالسودان الذين نجدهم « مولعين بالرقص على كل توقيع ، موصوفين بالحمق في كل قطر » [3] كما يقول . والسبب في ذلك ان للهواء تأثيراً في اخلاق البشر . فالحرارة مفشية للهواء والبخار ، مخلخلة له زائدة في كميته ، ولهذا يجد المنتشي من الفرح والسرور ما لا يعبر عنه . ومن هنا طيشه وخفته.

---

١ ـ صفحة ٣٣١ .

٢ ـ صفحة ٣٣٢ .

٣ ـ صفحة ٣٣٦ .

وهذا شبيه بما يحدث للمتنعمين بالحمامات اذا تنفسوا في هوائها واتصلت حرارة الهواء في ارواحهم فتسخنت لذلك ، حدث لهم فرح ، وربما انبعث الكثير منهم بالغناء الناشيء عن السرور . اما سكان التلول الباردة فانهم متحفظون لا يظهرون مشاعرهم ويتميزون بالرصانة والرزانة وبُعد النظر والتدبر في العواقب ، لا سيما امور المعاش فنراهم مطرقين اطراق الحزن يفرطون « في نظر العواقب ، حتى ان الرجل منهم ليدخر قوت سنتين من حبوب الحنطة ويبكر الاسواق لشراء قوته ليومه مخافة ان يُرزأ شيئاً من مدخره »[1] .

هذا واذا كان الاقليم المعتدل هو اصلح الاقاليم للحياة فليس معنى هذا ان جميع الاقاليم المعتدلة يوجد بها الخصب ولا كلّ سكانها في رغد العيش ، بل فيها ما يوجد لأهله خصب العيش من الحبوب والحنطة والفواكه لزكاء المنابت واعتدال الطينة ووفور العمران ، وفيها الارض الجدباء التي لا تنبت زرعاً ولا عشباً . فطبيعة الارض والتربة لها دخل في الابدان والطباع والأخلاق.

ان سكان الارض الجدبة كأهل الحجاز مثلاً تجدهم يقتصرون في غالب احوالهم على الالبان فتعوضهم من الحنطة والحبوب والفواكه احسن معاض . وهم احسن حالاً في جسومهم وأخلاقهم من أهل التلول المنغمسين في العيش : فألوانهم أصفى وأبدانهم أنقى وأشكالهم أتمّ وأحسن وأخلاقهم ابعد من الانحراف وأذهانهم أثقب في المعارف والادراكات . والسبب في ذلك ان كثرة الاغذية وكثرة الاخلاط الفاسدة العفنة ورطوباتها تولد في الجسم فضلات رديئة ينشأ عنها بعد اقطارها في غير نسبة ، ويتبع ذلك انكساف الألوان وقبح الاشكال من كثرة اللحم ، وتغطّي الرطوبات على الاذهان والأفكار بما يصعد الى الدماغ من ابخرتها الرديئة ، فتجيء البلادة والغفلة والانحراف عن الاعتدال . فإنّا نجد اهل الاقاليم المخصبة العيش الكثيرة الزرع والضرع والفواكه يتصف اهلها غالباً بالبلادة في اذهانهم والترهل في اجسامهم .

---

١ ـ نفس المصدر والصفحة .

واعلم ان أثر هـذا الخصب في البدن وأحواله يظهر حتى في حـال الدين والعبادة . فنجد المتقشفين من اهل البادية او الحاضرة ممن يأخذ نفسه بالجوع والتجافي عن الملاذّ احسن ديناً وإقبالاً على العبادة من اهل الترف والخصب ، بل نجد اهل الدين قليلين في المدن والأمصار لما يعمّها من القساوة والغفلة المتصلة بالإكثار من اللحم والأُدْم ولُباب البُر . ويختص وجود العبادة والزهادة لذلك بالمتقشفين في غذائهم من اهل البوادي. وكذلك نجد حال اهل المدينة الواحدة في ذلك مختلفاً باختلاف حالها في الترف والخصب . وكذلك نجد هؤلاء المخصبين في العيش المنغمسين في طيباته من اهل البادية وأهل الحواضر والأمصار اذا اصابهم القحط وأخذتهم المجاعة يسرع اليهم الهلاك اكثر من غيرهم لأنهم لم يعتادوا قلة الاقوات وفقدان الأدم واستعمال الخشن غير المألوف من الغذاء . وأما المتعودون على الخشونة والجوع فيسلمون من الهلاك الذي يعرض لغيرهم . فللمرء من دهره ما تعودا [1] .

ولابن خلدون نقد بارع لنظرية العبرانيين في لون أهل السودان . فهو يبين ان هذا اللون أثر من آثار الاقليم والبيئة لا من آثار الخرافة القائلة بأنهم اسودوا لسواد أبيهم حام الذي انقلب اسود بدعوة ابيه نوح . يقول ابن خلدون :

« وقد توهم بعض النسابين ممن لا علم لديه بطبائع الكائنات ان السودان هم وُلْد حام بن نوح اختصوا بلون السواد لدعوة كانت عليه من ابيه ظهر أثرها في لونه وفيما جعل الله من الرق في عقبه ؛ وينقلون في ذلك حكايةً من خرافات القصّاص . ودعاء نوح على ابنه حام قد وقع في التوراة ، وليس فيه ذكر السواد ، وإنما دعا عليه بأن يكون وُلْده عبيداً لوُلْد اخوته لا غير . وفي القول بنسبة السواد الى حام غفلة عن طبيعة الحر والبرد وأثرهما في الهواء وفيما يتكون فيه من الحيوانات . وذلك ان هذا اللون شمل اهل

---

١ - صفحة ٣٣٨ - ٣٤٤ .

الاقليم الاول والثاني من مزاج هوائهم للحرارة المتضاعفة بالجنوب » [1] .

وللإقليم أثر في بياض البشرة ايضاً . ويستشهد ابن خلدون على ذلك بأن نظير « هذين الاقليمين مما يقابلهما من الشمال الاقليم السادس والسابع ، شمل سكانهما ايضاً البياض من مزاج هوائهم للبرد المفرط بالشمال ... وتوسطت بينهما الاقاليم الثلاثة : الخامس والرابع والثالث ، فكان لهما في الاعتدال — الذي هو مزاج المتوسط — حظ وافر . والرابع ابلغها في الاعتدال غاية لنهايته في التوسط كما قدمناه ، فكان لأهله من الاعتدال في خَلقهم وخُلقهم ما اقتضاه مزاج أهويتهم. وتبعه عن جانبيه الثالث والخامس وإن لم يبلغا غاية التوسط، لميل هذا قليلاً الى الجنوب الحارّ وهذا قليلاً الى الشمال البارد ، إلا انهما لم ينتهيا الى الانحراف. وكانت الاقاليم الاربعة منحرفة وأهلها كذلك في خَلقهم وخُلقهم . فالأول والثاني للحر والسواد ، والسابع والسادس للبرد والبياض ... » [2] .

هذه هي مجمل الآراء التي أبداها ابن خلدون في تأثير الاقليم في حياة البشر وكان فيها رائداً لعلماء الغرب . فهو المصدر الاول والأصيل لجميع البحوث المتصلة بدراسة البيئة وظواهر المناخ دراسة علمية ، لأنه اول من عالج بطريقة علمية ظواهر البيئة وبيّن آثارها في حياة السكان ونظمهم السياسية والاجتماعية والأخلاقية والعقلية . ثم أعقبه في اوروبا — ابتداء من القرن الثامن عشر — ثلة من العلماء توفروا على دراسة هذه الظواهر و كشف قوانينها والوقوف على احوالها . وأول هؤلاء هو منتسكيو في كتابه (روح القوانين) . فقد اهتم هذا المفكر بدراسة القوانين ونظم الحكم وعلاقتها مع الاقليم والمناخ ، وبالغ في آثار البيئة الجغرافية في احوال العمران حتى لقد جعلها السبب الرئيسي في اختلاف الامم في الشرائع والقوانين والعادات والتقاليد ومستوى الحضارة وشكل الحكومة ونظم السياسة

---

١ ـ صفحة ٣٣٢ .

٢ ـ صفحة ٣٣٢ ـ ٣٣٣ .

والاقتصاد والحرب والأخلاق الخ . ونسب الى هذه البيئة عدداً من النظم المعقّدة التي لا يمكن تفسيرها بالرجوع الى عامل واحد فقط . وقد تعسف في هذا الاتجاه حتى انتهى الى نوع من (الحتمية) الصارمة التي تربط الصفات الاجتماعية بطبيعة الارض والمناخ وتستخلصها منها على وجه الضرورة . ثم جاء بعد منتسكيو آخرون ساروا على نهجه وأمعنوا في التعسف واغتصاب النتائج ، نذكر منهم على سبيل المثال لا للحصر فريدريك راتسل F. Ratzel وجان برون J. Brunhes من أعلام مدرسة الجغرافيا البشرية ، وديبون دي نمور D. de Nemours احد زعماء المذهب الفيزيوقراطي . واذا كان العلماء المعاصرون قد ثاروا على هذه الحتمية وطعنوا فيها فإن فضل السبق في ذلك انما يعود لابن خلدون ، إذ لم تنته بــه دراساته كما انتهت بغيره من الباحثين الى تلك الحتمية الصارمة الـتي تفسر الصفات الانسانية بالخصائص الجغرافية والمناخية وحدها . فهو لم يقتصر على عامل واحد هو عامل البيئة والاقليم يفسر به كل شيء ، بـل ادخل في حسابه عوامل اخرى كالدين والعصبية والظروف الاقتصادية والتربية والتعليم وغير ذلك . كما إن التأثير لا يحدث من جانب واحـد فقط ، جانب الطبيعة العمياء دون الانسان بل الانسان بدوره يؤثر هو ايضاً في الطبيعة ويجعلها أداة بين يديه وحافزاً ، بعد ان كانت قيداً يكبله بالأغلال . فهو الذي صنع التاريخ والحضارة بحكم اتصاله بالآخرين وبفضل التعاون وتضافر الجهود . فلولا الانسان لما كان تاريخ ولا كانت حضارة ، ولظلت الطبيعة عمياء بكماء ليس لها من الامر شيء . فبالانسان اصبحت كل شيء وغدا هو المتحكم فيها ، المسخّر لها ليصنع تاريخه وحضارته . هذا ما يقوله لسان حال فيلسوف التاريخ والحضارة في القرن الرابع عشر عبد الرحمن بن خلدون .

البدو والحضر

ان اهل البدو هم المنتحلون للمعاش الطبيعي من الفلاحة والفراسة والزراعة والقيام على الحيوان من الغنم والبقر والمعز والنحل والدود لنتاجها واستخراج

فضلاتها . وهم يعيشون في القرى والارياف لأنها متسع لما لا تتسع له الحواضر في المزارع والمسارح للحيوان وغير ذلك . وهم في معاشهم إنما يقتصرون على الضروري من الاقوات والملابس والمساكن وسائر الاحوال والعوائد بالمقدار الذي يحفظ الحياة ويحصل بلغة العيش من غير مزيد عليه . وهم يتخذون البيوت من الشعر والوبر او الشجر او من الطين والحجارة غير مزخرفة . فهم إنما قصدهم الاستظلال والكنّ والدفاءة، لا ما وراءه، وقد يأوون الى الغيران والكهوف . وأما اقواتهم فيتناولون منها يسيراً بعلاج او بغير علاج البتة ، إلا ما مسّته النار . فمن كان معاشه منهم في الزراعة والفلاحة كان المقام به اولى من الظعن ، وهؤلاء هم سكان المدر والقرى والجبال . ومن كان معاشه في السائمة كالغنم والبقر فهم ظُعنٌ في الاغلب لارتياد المسارح والمياه لحيواناتهم ؛ فالتقلب في الارض اصلح بهم. وهم لا يبعدون في القفر لفقدان المسارح الطيبة. وأما من كان معاشهم في الإبل فهم اكثر ظعناً وأبعد في القفر مجالاً ، لأن مسارح التلول ونباتها وشجرها لا تكفي الإبل في قوام حياتها ، فضلاً عن ان الإبل تتأذى بالبرد في الشتاء ، فهي اصعب الحيوان فصالاً ومخاضاً وأحوجها الى الدفاءة، فيضطر القائمون عليها الى إبعاد النجعة وطلب الكلأ في مواضعه القاصية . وربما منعتهم الحامية عن ارتياد التلول فاوغلوا في القفار أنفةً ، فكانوا لذلك أشدّ الناس توحشاً . وهم ينزلون من اهل الحواضر منزلة الوحش غير المقدور عليه والمفترس من الحيوان العجم . وهؤلاء هم العرب. وفي معناهم ظعون البربر وزناتة بالمغرب ، والاكراد والتركمان والترك بالمشرق ، إلا ان العرب أبعد نُجعة وأشد بداوة لأنهم مختصون بالقيام على الإبل فقط [1] .

والبدو أبعد الناس عن اختلاط النسب وفساده . فالصريح من النسب إنما يوجد للمتوحشين في القفر من العرب ومن في معناهم ، وذلك لما اختصوا به من نكد العيش وشظف الاحوال وسوء المواطن . فالقفر مكان الشظف والسغب حملتهم عليه الضرورة ورُبيت فيه اجيالهم حتى صار لهم إلفاً وعادة وتمكّن

١ - المقدمة ٢ جـ ٢ صفحة ٤٠٧ - ٤١٣ .

خلقاً وجبلة . ولذلك لا ينزع اليهم احد من الامم ليسام في حالهم ولا يأنس بهم انسان، بل لو وجد واحد منهم السبيل الى الفرار من حاله وأمكنه ذلك لما تركه ، فيؤمن عليهم لأجل ذلك من اختلاط انسابهم وفسادها [١] .

هذا وان اهل البدو اقرب الى الخير من الحضر الذين تلوثت نفوسهم بفنون الملاذّ وعوائد الترف والإقبال على الدنيا . وأهل البدو وإن كانوا مقبلين على الدنيا فإنما ينحصر ذلك في المقدار الضروري ، لا في الترف ولا في شيء من اسباب الشهوات ودواعيها . وما يحصل فيهم من مذاهب السوء ومذمومات الخلق أقل بكثير مما نجده عند اهل الحضر . فهم اقرب الى الفطرة الاولى وأبعد عما ينطبع في النفس من سوء الخلق . ولذلك يسهل علاجهم عن علاج الحضر [٢] .

وكذلك اهل البدو اقرب الى الشجاعة من اهل الحضر ، لأن اهل الحضر ألقوا جنوبهم على مهاد الراحة والدعة ، وانغمسوا في النعيم والترف ، ووكلوا امرهم في المدافعة عن اموالهم وأنفسهم الى واليهم الذي يسوسهم والحامية التي تولت حراستهم ، واستناموا الى الأسوار التي تحوطهم . فلا تهيجهم هيعة [٣] ولا يُنفّر لهم صيد . فهم آمنون مطمئنون قد ألقوا السلاح ، وتوالت على ذلك منهم الاجيال ، وتنزّلوا منزلة النساء والولدان. وأما اهل البدو فإنهم لتفردهم عن الاسوار والابواب ، قائمون بالمدافعة عن انفسهم لا يكلونها الى سواهم ولا يثقون فيها بغيرهم . وهكذا صار لهم البأس خلقاً والشجاعة سجية ، يرجعون اليها متى دعاهم داع او استنفرهم صارخ [٤] .

العصبية

وكلما كان الجيل اعرق في البداوة وأكثر توحشاً كان اقرب الى التغلب

---

١ – صفحة ٤٢٥ .
٢ – المقدمة ، صفحة ٤١٤ – ٤١٥ .
٣ – الصوت الفزع .
٤ – صفحة ٤١٨ – ٤١٩ .

على سواء إذا تقاربا في العدد وتكافأ في القوة . والذي يُحدد هذه القوة إنما هي العصبية . فالدفاع لا يصدق إلا اذا كان القائمون بـه اهل عصبية وأهل نسب واحد ، لأنهم بذلك تشتد شوكتهم ويُخشى جانبهم ، إذ نُعرة [1] كل احد على نسبه وعصبيته أهم . ومـا جعل الله في قلوب عباده من الشفقة والنعرة على ذوي ارحامهم قوي في الطبائع البشرية ، وبهـا يكون التعاضد والتناصر ، وتعظم رهبة العدو لهم . فالعدوان لا يُتوهم على احد مع وجود العصبة له [2] .

هذا وكل امر يُحمل الناس عليه من نبوة او اقامة ملك او دعوة ، لا بدّ فيه من العصبية . إذ بلوغ الغرض من ذلك كله إنما يتم بالقتال عليه ، لما في طبائع البشر من الاستعصاء ، والقتال لا بدّ فيه من العصبية .

والعصبية على نوعين : خاصة وعامة . فكل حي او بطن من القبائل وإن كانوا عصابة واحدة للنسبهم العام فبينهم ايضاً عصبيات اخرى لانساب خاصة هي أشد التحاماً من النسب العام لهم . والنُعرة تقع سواء من اهل النسب الخاص او من اهل النسب العام ، إلا انهـا في النسب الخاص أشد لقرب اللُحمة [3] .

والعصبيات الخاصة ليست على درجة واحـدة من القوة ، ففيها العصبية الضعيفة والعصبية القوية والعصبية الاقوى فالأقوى . ولما كانت الرياسة لا تتم إلا بالغلَب، والغلَب إنما يكون بالعصبية، فقد وجب ان تنحصر الرياسة في العصبية الاقوى وتتم لأهلها . ولا تزال الرياسة فيهم ما داموا اقوياء . لأن كل عصبية منهم اذا احسّت بغلَب عصبية الرئيس لهم اقروا بالإذعان والإتباع [3] .

والعصبية لا تـدوم على وتيرة واحدة من القوة والمنعَة ، بـل هي تتبع الحسب قوة وضعفاً وتدوم بدوامه . انهـا كائنة فاسدة ككل شيء في العالم

---

١ – النعرة هي الصياح في حرب او شر. والمقصود بها هنا التعصب لذوي الارحام ونجدتهم.

٢ – صفحة ٤٢٣ .

٣ – صفحة ٤٢٨ .

العنصري . فالعلوم تنشأ ثم تدرس . وكذلك الصنائع وأمثالها ، وكذلك الحسبُ ايضاً وبالتالي العصبية ، فإن نهايتها في اربعة اباء :

وذلك ان باني المجد عالم بما عاناه في بنائه ومحافظ على الخلال التي هي اسباب كونه وبقائه ؟

وابنه من بعده مباشر لأبيه قد سمع منه ذلك وأخذه عنه ، إلا انه مقصر في ذلك تقصير السامع بالشيء عن المُعاني له ؛

ثم اذا جاء الثالث كان حظه الاقتفاء والتقليد خاصة ، فقصّر عن الثاني تقصير المقلد عن المجتهد ؛

ثم اذا جاء الرابع قصّر عن طريقتهم جملة وأضاع الخلال الحافظة لبناء مجدهم واحتقرها ، وتوهم ان ذلك البنيان لم يكن بمعاناة ولا تكلف ، وإنما هو امر وجب لهم منذ اول النشأة بمجرّد انتسابهم، وليس بعصابة ولا بخلال، لما يرى من التجلة بين الناس ، ولا يعلم كيف كان حدوثها ولا سببها ، ويتوهم انه النسب فقط ، فيربأ بنفسه عن اهل عصبيته ويرى الفضل له عليهم ، وثوقاً بما فيه من استتباعهم وجهلاً بما اوجب ذلك الاستتباع من الخلال التي منها التواضع لهم والأخذ بمجامع قلوبهم . وهكذا يحتقرهم فينفضّون عنه ويحتقرونه بدورهم وينضمّون الى سواه بعد الوثوق بما يرضونه من خلاله . فتنمو فروع هذا وتذوي فروع الاول ، وينهدم بناء بيته [1] .

واشتراط الاربعة في الأحساب إنما هو في الغالب ، وإلا فقد يدثر البيت من دون الاربعة ويتلاشى وينهدم . وقد يتصل امرها الى الخامس والسادس ، إلا انه في انحطاط وذهاب . لكن الغالب اربعة اجيال : بانٍ ، ومباشر له، ومقلد ، وهادم . فقد جرت العادة على ان الاعقاب الاربعة غاية في الانساب والحسب [2] .

هذا وكثيراً ما يؤخذ على نظرية ابن خلدون في العصبية انها نظرية ضيقة

---

١ — صفحة ٤٣٥ - ٤٣٦ .

٢ — صفحة ٤٣٦ - ٤٣٧ .

جداً . فالعصبية بحسب اصحاب هـــذا المأخذ لا معنى لها بالنسبة الى مجتمع يوناني او روماني او حديث بل ينحصر معناها وأهميتها في المجتمعات القبلية . فهي لا تنطبق إلا على البيئات المنغلقة المنطوية على نفسها كالبدو الرُحّل الذين يضربون في الفيافي والقفار ولا ينفتحون على العالم الخارجي، بخلاف حياة الحضَر التي تفسح المجـال للاختلاط وتقوم فيها انواع متعددة من الروابط . بل حتى المجتمعات المنغلقة نفسها –ولا سيما بعض الشعوب البدائية– ليس من الضروري ان تعتمد في وحدتها على العصبية التي تعني صلة الرحم ورابطة الدم ، بل فيها نوع آخر من الروابط هو الرابطة الطوطمية ، أي انتساب اعضاء القبيلة – انتساباً معنوياً لا دموياً بالطبع – الى أب خرافي غير تاريخي قـــد يكون حيواناً وقد يكون نباتاً ، وقد يكون مظهراً من مظاهر الطبيعة .. وهكذا فالرابطة هنا معنوية لا تنحصر في رابطة الدم .

ان مصدر اساءة فهم ابن خلدون في هذه المسألة في نظرنا هو إرادة قصر معنى العصبية عنده على رابطة الدم والنسب وحدها . مـــع ان ابن خلدون نفسه لا يقصرها على هـذا المعنى ، بل يدخل فيها روابط اخرى قـد تكون اكثر اهمية . فهي عنده مجرد عامل ربط وجذب . انها نوع خاص من انواع العلاقات الاجتماعية، انها كل ما يؤدي الى وجود الجماعة المتلاحمة المتماسكة التي تستشعر فيما بينها التعاطف والحمية المتبادلة والمبادرة الى مناصرة اعضائها في « المهانعة والمدافعة » على حد تعبير ابن خلدون ، سواء كان ذلك بطريق الدم او بغير طريقه . فالعبرة إنمـــا هي في هذه « المهانعة والمدافعة » التي تتأتى بأشكال مختلفة وصور متباينة . فهي « إنما تكون من الالتحام بالنسب او ما في معناه » وهكذا فعبارة ابن خلدون « او ما في معناه » تُخرجُ العصبية عن مدلولها المتداوَل وتعطيها معنى اوسع يدخل فيه كل ما من شأنه ان يساعد على التماسك والتناصر ، وبالتالي كل ما تكون به « المهانعة والمدافعة » كالولاء والحلف مثلاً . ويؤيد ذلك قول ابن خلدون « ومن هذا الباب الولاء والحلف إذ نُعرة كل احد على اهل ولائه وحلفه للأنفة التي تلحق النفس من اهتضام

جارها او قريبها او نسيبها » [1] فالولاء والحلف ليسا من النسب في شيء ومع هذا فهما داخلان في معنى العصبية . فاللُّحمة « الحاصلة من الولاء مثل لُحمة النسب او قريباً منها ... بمعنى ان النسب انما فائدته هذا الالتحام الذي يوجب صلة الارحام حتى تقع المناصرة والنُّعرة، وما فوق ذلك مستغنى عنه ، إذ النسب امر وهمي لا حقيقة له ، ونفعه انما هو في هذه الوُصلة والالتحام » [2] . وتتحقق الوُصلة والالتحام ايضاً بالرق والاصطناع . يقول ابن خلدون : « ان المقصود في العصبية من المدافعة والمغالبة انما يتم بالنسب لأجل التناصر في ذوي الارحام والقربى والتخاذل في الاجانب كما قدمناه . والولاية والمخالطة بالرق او بالحلف تتنزل منزلة ذلك : لأن امر النسب وإن كان طبيعياً فانما هو وهمي ، والمعنى الذي كان به الالتحام انما هو العشرة والمدافعة وطول الممارسة والصحبة بالمربى والرضاع وسائر احوال الموت والحياة . واذا حصل الالتحام بذلك جاءت النُّعرة والتناصر ، وهذا مشاهَد بين الناس . واعتبِرْ مثله في الاصطناع : فانه يحدث بين المصطنِع ومن اصطنعه نسبةٌ خاصة من الوُصلة تتنزل هذه المنزلة وتؤكد اللُّحمة ، وإن لم يكن نسب فثمرات النسب موجودة . فاذا كانت هذه الولاية بين القبيل وبين اوليائهم قبل حصول الملك ، كانت عروقها اوشج وعقائدها أصح ونسبها أصرح » . ويقول في هذا المعنى ايضاً : « اذا اصطنع اهل العصبية قوماً من غير نسبهم او استرقوا العبدان والموالي والتحموا بهم ... ضرب معهم اولئك الموالي المصطنعون بنسبهم في تلك العصبية ولبسوا جلدتها كأنها عصبتهم ، وحصل لهم من الانتظام في العصبية مساهمة في نسبها » . وقال في وظيفة القضاء والنظر في المظالم بأنها لما كانت « من مراسم الدين ، فكانوا لا يولون فيها إلا من اهل عصبيتهم من العرب ومواليهم بالحلف او بالرق او

---

١ - صفحة ٤٢٤ .

٢ - صفحة ٤٣٣ - ٤٣٤ .

بالاصطناع ممن يوثق بكفايته او غنائه فيما يُدفعُ اليه »[1] .

وهكذا فالوُصلة والالتحام تأتيان اولاً وبالأصالة ، والنسب يأتي ثانياً وبالتبع . ومعنى ذلك ان كل ما يؤدي الى الوصلة والالتحام هو المقصود بالذات ، اما النسب فيأتي بالعرَض . فالنسب انما هو مَثَل من أمثلة الترابط وليس عَلَماً عليها كلها ، مستغرِقاً لجميعها . فهناك اذن رابطة النسب ، وهناك رابطة الحلف والولاء ، وهناك رابطة الرق والاصطناع . هذه هي الروابط التي كانت معروفة على عهد ابن خلدون والتي تدخل في مفهوم العصبية عنده . ولئن كانت هناك روابط اخرى لم يذكرها كرابطة الطوطم ورابطة الحزب والمبدأ السياسي وسائر انواع الروابط التي تجمع الشمل وتلم الشعث ، فهذه الروابط داخلة في مفهوم العصبية عنده بالقوة ، ما دام ان المقصود بالعصبية انما هو الوُصلة والالتحام كما تقدم . واذا كان ابن خلدون لم يذكر هذه الروابط الاخيرة فما ذلك إلا لأنها لم تكن معروفة لعهده ، وحسبه انه ذكر أمثلة على الترابط الذي يكون بالعصبية دون ان يستغرقها جميعاً .

وعلى ذلك فاذا قال ابن خلدون ان الوصول الى الحكم انما يكون بالعصبية ، فمعنى ذلك انه انما يحتاج الى نوع من التأييد والمناصرة ، اما ان يتصدى احد للحكم دون مساندة من اهله وقبيله فهو واهم . والعصبية بهذا المعنى الواسع لا تزال عنصراً اساسياً في مفهوم الحكم بمدلوله الحديث سواء كان حكماً فردياً واستبدادياً ام برلمانياً ديمقراطياً . فلا بد لمن يتصدى للحكم اليوم ان يرشحه حزب معين او كتلة خاصة « حتى تقع المناصرة والنُعرة » . فالجماعة التي تدين بمبدأ واحد وتنادي بشعار واحد يكون التناصر بين اعضائها اقوى وأشد من اي جماعة اخرى لا يجمعها مبدأ ولا تربطها عقيدة . هذا فيما نرى كل ما يقصد ابن خلدون بالعصبية . فلئن لم يعرفها اليونان والرومان قديماً

---

١ ـ صفحة ٥٧٣ .

والمجتمعات الراقية اليوم ، بمعنى رابطة الدم ، فقد عرفوها بمعنى رابطة الحلف والولاء ورابطة الرق والاصطناع ، ورابطة الحزب والمبدأ والعقيدة .

الدولة

هذا والغاية التي تجري اليها العصبية انما هي الملك والدولة . وذلك لأن العصبية بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة وكل امر يُجتمع عليه . ولما كان الناس بفطرتهم يحتاجون في كل اجتماع الى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض، فلا بد ان يكون متغلباً عليهم بتلك العصبية ، وإلا لم تتم قدرته على ذلك ، وهذا التغلب هو المُلك . ويفرق ابن خلدون هنا بين الملك والرياسة . فالرياسة إنما هي سؤدد وصاحبها متبوع وليس له عليهم قهر في احكامه ، وأما المُلك فهو التغلب والحكم بالقهر . وصاحب العصبية اذا بلغ الى رتبة طلب ما فوقها . فاذا بلغ رتبة السؤدد والاتباع ووجد السبيل الى التغلب والقهر موطأً سهلاً لم يتركه لأنه مطلوب للنفس، ولا سبيل له الى الملك إلا بالعصبية التي يكون بها متبوعاً [1] .

ثم ان القبيل الواحد وإن كان فيه بيوتات متفرقة وعصبيات متعددة ، فلا بد من عصبية تكون اقوى من جميعها تغلبها وتستتبعها وتلتحم جميع العصبيات فيها حتى تصير كأنها عصبية واحد كبرى [2] .

ثم اذا حصل التغلب بتلك العصبية على قومها طلبت بطبعها التغلب على اهل عصبية اخرى بعيدة عنها . فان كافأتها او مانعتها وقع القتال بينهما ، وان غلبتها واستتبعتها التحمت بها وزادت قوة الى قوتها ، وطلبت غاية من التغلب والتحكم أعلى من الغاية الاولى وأبعد . وهكذا دائماً لا تزال تكبر وتتسع حتى تكافيء بقوتها قوة الدولة التي تسعى العصبية الى ابتلاعها . فان ادركت الدولة في هرمها ولم يكن لها ممانع من اولياء الدولة اهل العصبيات ، إستولت عليها وانتزعت الامر من يدها وصار المُلك اجمع لها . وان انتهت

---

١ ـ صفحة ٤٣٩ .

٢ ـ صفحة ٤٣٩ ـ ٤٤٠ .

قوتها ولم يقارن ذلك هرم الدولة وإنما قارن حاجتها الى الاستظهار والاستعانة بأهل العصبيات الاخرى ضمتها الدولة اليها وانتظمتها في اوليائها تستظهر بها على تحقيق مقاصدها ، وذلك كما وقع للترك في دولة بني العباس [١] .

وإن عاقها عن بلوغ الغاية عوائق – كالانغماس في الترف والنعيم وحصول المذلة – وقفت في مقامها [٢] .

واعلم ان هذه الاطوار طبيعية للدول . فان الغلب الذي يكون بــه المُلك انما هو بالعصبية وبما يتبعها من شدة البأس وقوة الشكيمة ، ولا يكون ذلك غالباً إلا مع البداوة . فطور الدولة من اولهـا بداوة . ثم اذا حصل المُلك تبعه الرفه واتساع الاحوال. والحضارة انما هي تفنن في الترف وإحكام الصنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه من المطابخ والملابس والمباني والأثـاث والأبنية وعوائد المنزل وأحواله . فلكل واحد منهـا صنائع في استجادته والتأنق فيه تختص به ويتلو بعضها بعضاً ، وتتكثر باختلاف مـا تنزع اليه النفوس من الشهوات والملاذ والتنعم بأحوال الترف وما تتلون به من العوائد . فصار طور الحضارة في الملك يتبع طور البداوة ضرورةً ، لضرورة تبعيـة الرفه للمُلك [٣] .

والخلاصة ان البدو اصل للمدن والحضر وسابق عليهما ، لان اول مطالب الانسـان انمـا هو الضروري ، ولا ينتهي الى الكمال والترف إلا اذا كان الضروري حاصلاً . فخشونـة البداوة قبل رقـّة الحضارة . ثم اذا اتسعت احوال البدو المنتحلين للمعاش الطبيعي وحصل لهم مـا فوق الحاجة من الغنى والرفه وتم لهم الملك ، عاجوا الى الدعة وسكنت اليها نفوسهم واستكثروا من الاقوات والملابس والتأنق فيهـا ، وتوسعة البيوت واختطاط المدن والامصار. ثم تزيد احوال الرفه والدعة فتجيء عوائد الترف التي تبلغ مبلغها

---

١ ـ صفحة ٤٤٠ .
٢ ـ صفحة ٤٤١ ـ ٤٤٤ .
٣ ـ صفحة ٤٨٨ .

في التأنق في علاج القوت واستجادة المطابخ وانتقاء الملابس الفاخرة ، واتخاذ القصور والمنازل الفخمة والتطاول في البنيان . هؤلاء هم الحضَر ومعناه الحاضرون اهل الامصار والبلدان . ومن هؤلاء من ينتحل في معاشه الصنائع، ومنهم من ينتحل التجارة ، وتكون مكاسبهم أنمى وأرفه من اهل البدو . ولهذا نجد التمدن غاية للبدوي يجري اليها ، وينتهي بسعيه الى مقترحه منها . فهو انما يريد ان يتخلص من السغب ونكد العيش وشظف الاحوال ليتقدم الى الخصب وغضارة النعم ، وما درى ان ذلك من شأنه ان يوهن الدولة ويؤذن بخرابها وذهاب البأس من أهلها .

هكـذا تنتقل الدولة من البداوة الى الحضارة ، إذ إن طور الحضارة في المُلك يتبع طور البداوة ضرورةً ، لضرورة تبعية الرفه للملك [1] .

ومن هنا نظرية ابن خلدون في اعمار الدولة . فالدولة لها اعمار طبيعية كما للأشخاص ، وهي في الغالب لا تعدو اعمار ثلاثة اجيال . والجيل هو عمر شخص واحد من العمر المتوسط ، وهو بلوغ سن الاربعين الذي هو انتهاء النمو والنشوء الى غايته [2] .

وإنما قال ابن خلدون ان عمر الدولة لا يعدو في الغالب ثلاثة اجيال لأن الجيل الاول لم يزالوا على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها من شظف العيش والبسالة والافتراس والاشتراك في المجد . فلا تزال بذلك سَورة العصبية محفوظة فيهم ، فحدهم مرهف ، وجانبهم مرهوب ، والناس لهم مغلوبون [3] ؛

والجيل الثاني تحوّل حالهم بالمُلك والترفه من البداوة الى الحضارة ، ومن الشظف الى الترف والخصب ، ومن الاشتراك في المجد الى انفراد الواحد به وكسل الباقين عن السعي فيه ، ومن عز الاستطالة الى ذل الاستكانة .

---

١ - صفحة ٤٠٨ و ٤١٣ .

٢ - صفحة ٤٨٥ .

٣ - صفحة ٤٨٦ .

فتنكسر سَوْرَةُ العصبية بعض الشيء ، وتؤنس منهم المهانة والخضو
لكن يبقى لهم مع ذلك الكثير من صفات العصبية بما ادركوا الجيل الا
وباشروا احوالهم وشاهدوا من اعتزازهم وسعيهم الى المجد ، ومراميهم
المدافعة والحماية ، فلا يسعهم ترك ذلك بالكلية ؛

وأما الجيل الثالث فينسون عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن
ويفقدون حلاوة العز والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر ، ويبلغ فيـ
الترف غايته بما بلغوه من النعيم وغضارة العيش . فيصيرون عيالاً
الدولة ومن جملة النساء والولدان المحتاجين للمدافعة عنهم او تسقط العصـ
بالجملة ، وينسون الحماية والمدافعة والمطالبة ، فاذا غزاهم غاز لم يقاو
مدافعته . فيحتاج صاحب الدولة حينئذ الى الاستظهار (الاستعانة) بسو
من اهل النجدة ويستكثر الموالي ، ويصطنع من يُغْني عن الدولة بعـ
الغَناء ، حتى يتأذن الله بانقراضها ، فتذهب الدولة بما حملت .

فهذه كما ترى ثلاثة اجيال فيها يكون هرم الدولة وتخلفها[1] .

ولهذا كان انقراض الحسب في الجيل الرابع كما مرَّ من ان ا
والحسب انما هو في اربعة آباء .

وهذه الاجيال الثلاثة عمرها مئة وعشرون سنة على ما مر . ولا تعـ
الدول في الغالب هذا العمر – بتقريب قبله او بعده – إلا ان عرض
عارض آخر من فقدان الغازي المطالب بها ، فيكون الهرم عندئذ حاصـ
مستولياً لكن الطالب لم يحضرها ، ولو قد جاء لما وجد مدافعاً[2] .

ويقول ابن خلدون في وصف هذا الهرم بأنه من الامراض المزمنة
التي لا يمكن علاجها لأنه امر طبيعي في الدولة ، والأمور الطبيعية
تتبدل . وقد يتنبه كثير من الاهل الدول ممن له يقظة في السياسة فير
ما نزل بدولتهم من عوارض الهرم ويظن انه مما يمكن علاجه وارتفاع

---

١ – صفحة ٤٨٦ – ٤٨٧ .

٢ – صفحة ٤٨٧ .

فيأخذ نفسه باستدراك ما وقع للدولة واصلاح مزاجها عن ذلك الهرم ، ويظن انــــه إنما لحقها بتقصير من قبله من اهل الدولة وغفلتهم . ولكن هيهات ! وربما يحدث عند آخر الدولة قوة توهم ان الهرم قد ارتفع عنها ، فيومض ذُبالها ايماضة الخمود ، كما يقع في الذُبال المشتعل ، فإنه عند مقاربة انطفائه يومض ايماضة توهم انها اشتعال ، وما هي في الحقيقة الانطفاء [1] .

ويؤكد ابن خلدون نظريته في اعمـــار الدولة على نحو آخر يختلف قليلاً عن النحو السابق في زيادة التفصيل . فالدولة تنتقل في اطوار مختلفة وحالات متجددة ، ويكتسب القائمون بها في كل طور خُلقاً من احوال ذلـك الطور لا يكون مثله في الطور السابق ، لأن الخُلق تابع بالطبع لمزاج الحال الذي هو فيـــه كما يقول ابن خلدون [2] . وحالات الدولة وأطوارها لا تعدو في الغالب خمسة اطوار :

الطور الاول : طور الظفر بالبُغية وغلـَب المدافع والمانع ، والاستيلاء على الملك وانتزاعه من ايـدي الدولة السابقة . فيكون صاحب الدولة في هذا الطور اسوة قومه في اكتساب المجد وجباية المال والمدافعة عن الحوزة والحماية ، لا ينفرد دونهم بشيء ، لأن ذلك مقتضى العصبية التي وقع بهـا الغلـَب وهي لم تزل بعد بحالتها ؛

الطور الثاني : طور الاستبداد على قومه والانفراد دونهم بالملك وكبحهم عـن التطاول للمساهمة معه والمشاركة في الحكم . ويكون صاحب الدولة في هذا الطور معنياً باصطناع الرجال واتخاذ الموالي والصنائع ، والاستكثار من ذلـك لجدع انوف اهل عصبيته وعشيرته المقاسمين له في نسبه . ولا يزال يدافعهم عن الأمر ويردهم على اعقابهم حتى يقر الأمر في نصابـه ويفرد اهل بيته بما يبني من مجده ؛

الطور الثالث : طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك ممـــا تنزع

---

١ – صفحة ٦٩٢ – ٦٩٣ .

٢ – صفحة ٤٩٣ .

طباع البشر اليه من تحصيل المال وتخليد الآثار وبعد الصيت . فيستفرغ وسعه في الجباية وضبط الدخل والخرج واحصاء النفقات والقصد فيها ، وتشييد المباني الحافلة والمصانع العظيمة والامصار المتسعة والهياكل المرتفعة ومنح الجوائز والهدايا للوفود وأشراف الامم ووجوه القبائل ، وبث المعروف في اهله ، هذا مع التوسعة على صنائعه وحاشيته وجنوده في احوالهم بالمال والجاه وأدرار ارزاقهم . وهذا الطور آخر اطوار الاستبداد من اصحاب الدولة ، لأنهم في هذه الأطوار كلها مستقلون بآرائهم بانون لعزهم ، موضحون الطرق لمن بعدهم ؛

الطور الرابع : طور القنوع والمسالمة . ويكون صاحب الدولة فيه قانعاً بما بنى اولوه ، مسالماً لأنظاره من الملوك والحكام مقلداً الماضين من سلفه ، فيتبع آثارهم حذو النعل بالنعل ، ويقتفي طرقهم بأحسن مناهج الاقتداء ، ويرى في الخروج عن تقليدهم فساد امره وأنهم أبصر بما بنوا في مجده ؛

الطور الخامس : طور الإسراف والتبذير . ويكون صاحب الدولة في هذا الطور متلفاً لما جمع اولوه في سبيل الشهوات والملاذّ والكرم على بطانته والتقتير على جنده ، واصطناع اخدان السوء ، وتقليدهم جليل الاعمال والولايات من الوزارة والقيادة والجباية . وكل اولئك مؤذن باهتضام الدولة ، وعلامة على المرض المزمن فيها فساد العصبية التي كان بناء الغلب عليها ، ومرضِ قلوب اهل الدولة حينئذ من الامتهان وعداوة السلطان . فيضطغنون عليه ويتخاذلون عن نصرته ويتربصون به الدوائر . وهكذا يكون مخرباً لما كان سلفه يؤسسون ، وهادماً لما كانوا يبنون . وفي هذا الطور تحصل في الدولة طبيعة الهرم ويستولي عليها المرض المزمن الذي لا يُطمع في برئها منه ، الى ان تنقرض ويذهب رسمها[1] .

منازع الملك

ان الغاية التي تجري اليها العصبية هي الملك كما قدمنا . وإذا كان

---

١ – صفحة ٤٩٣ – ٤٩٦ .

الملك غاية للعصبية فهو غاية لفروعها ومتمماتها ايضاً ، وهي الخلال الحميدة ، لأن وجوده دون متمماته كوجود شخص مقطوع الاعضاء ، او ظهوره عرياناً بين الناس . واذا كان وجود العصبية فقط من غير انتحال الخلال الحميدة نقصاً من اهل البيوت والاحساب ، فما ظنك بأهل المُلك الذي هو غاية لكل مجد ونهاية لكل حسب ؟ فإذا كانت القبيلة إنما همها ان تستولي على النعمة وتشارك اهل النعيم والخصب في نعيمها وخصبها دون ان تسمو آمالها الى شيء من منازع الملك ولا اسبابه ، ذهبت خشونة البداوة فيها وضعفت عصبية افرادها وبسالتها فآذنوا بالإنقراض . فالمُلك إنما يحصل بقوة العصبية وسورة الغلب وإذعان الآخرين لها ، وكل ما يفل الحد ويكسر الشوكة يبيد خضراءها ويذهب بريحها [1] .

ومن طبيعة الملك الانفراد بالمجد ، وذلك لأن الملك إنما هو بالعصبية ، والعصبية تتألف من عصبيات كثيرة تكون احداها اقوى من سائرها فتغلبها وتستولي عليها حتى تصيرها جميعاً في ضمنها ، وبذلك إنما يكون الاجتماع والغلب ، وبذلك إنما تكون الدول . وتلك العصبية إنما تكون لقوم اهل بيت ورياسة فيهم ، ولا بدّ ان يكون واحد منهم رئيساً لهم غالباً عليهم . وعندئذ يستيقظ فيه خلق الكبر والأنفة ، فيأنف من المساهمة والمشاركة مع غيره ، ويجيء بعد ذلك خلق التأله الذي في طباع البشر مع ما تقتضيه السياسة من انفراد الحاكم . فتجدع حينئذٍ انوف العصبيات وتفلج شكائمهم عن ان يسموا الى مشاركته في التحكم ، وتُقرع عصبيتهم عن ذلك ، فينفرد بالمجد ما استطاع حتى لا يترك لأحد منهم في الأمر لا ناقة ولا جملاً ويستبد به دونهم [2] .

كذلك من طبيعة الملك الترف : لأن الأمة اذا تغلبت وملكت ما بأيدي اهل الملك قبلها كثر رياشها ونعمتها ، فتكثر عوائدهم ويتجاوزون

---

١ — صفحة ٤٣٩ ، ٤٤١ ، ٤٤٨ .

٢ — صفحة ٤٧٩ — ٤٨٠ .

ضرورات العيش وخشونته الى نوافله ورقته وزينته ، ويتفاخرون في المطاعم والملابس والفرش والآنية . وعلى قدر ملكهم يكون حظهم من ذلك وترفهم فيه [1] .

ومن طبيعة الملك ايضاً الدعة والسكون . وذلك ان الأمة لا يحصل لها الملك إلا بالمطالبة ، والمطالبة غايتها الغلب والملك واذا حصلت الغاية انقضى السعي اليها . قال الشاعر :

عجبت لسعي الدهر بيني وبينها فلما انقضى ما بيننا سكن الدهر

وهكذا فإذا حصل الملك اقصروا عن المتاعب التي كانوا يتكلفونها في طلبه ، وآثروا الراحة والسكون والدعة ، ورجعوا الى تحصيل ثمرات الملك من المباني والمساكن والملابس . فيبنون القصور ، ويجرون المياه ، ويغرسون الرياض ، ويستمتعون بأحوال الدنيا ، ويؤثرون الراحة على المتاعب ، ويتأنقون في احوال الملابس والمطاعم والآنية والفرش ما استطاعوا ، ولا يزال ذلك يتزايد فيهم الى ان يتأذن الله بأمره [2] .

وعلى كل حال ان الدولة في اول امرها تكون بعيدة عن منازع الملك لأنه لا بدّ لها من العصبية التي بها إنما يتم امرها ويحصل استيلاؤها ، والبداوة هي شعار العصبية . والدولة ان كان قيامها بالدين فإنه بعيد عن منازع الملك ، وإن كان قيامها بعز الغلب فقط ، فالبداوة التي بها إنما يحصل الغلب ، بعيدة ايضاً عن منازع الملك ومذاهبه . فإذا كانت الدولة في اول امرها بدوية ، كان صاحبها على حال الغضاضة والبداوة والقرب من الناس وسهولة الإذن [3] .

فإذا رسخ عزه وصار الى الانفراد بالمجد واحتاج الى ان يخلو الى نفسه عن الناس للحديث مع اوليائه في خواص شؤونه لما يكثر حينئذٍ من

---

١ — صفحة ٤٨٠ — ٤٨١ .

٢ — صفحة ٤٨١ .

٣ — صفحة ٦٨٧ .

بحاشيته ، طلب الانفراد عن العامة ما استطاع واتخذ الإذن ببابه على من لا يأمنه من اوليائه وأهل دولته ، واتخذ حاجباً له عن الناس يقيمه ببابه لهذه الوظيفة .

ثم اذا استفحل الملك وجاءت مذاهبه ومنازعه استحالت خلق صاحب الدولة الى خلق الملـك ، وهي خلق غريبة مخصوصة يحتاج مباشرها الى مداراة الملوك ومعاملتهم بما يجب . وربما جهل تلك الخلق بعض من يباشر هؤلاء الملوك فوقع فيما لا يرضيهم فسخطوه وصاروا الى حالة الانتقام منه . فانفرد بمعرفة هـــذه الآداب الخواص من اوليائهم وحجبوا غير اولئك الخاصة عن لقاء الملوك في كل وقت ، حفظاً على هؤلاء من معاينة مـــا يسخطهم ، وعلى الناس من التعرض لعقابهم . فصار لهم حجاب آخر يفضي الى مجالس الاولياء فقط ويحجب دونه مَنْ سواهم من العامة . والحجاب الاول يكون في اول الدولة ، كما حدث لأيام معاوية وعبد الملك وخلفـاء بني امية . ثم لما جاءت دولة بني العباسي وجدت الدولة من الترف والعز ما هو معروف ، وكملت خلق الملك على مـا يجب فيها ، فدعا ذلك الى الحجاب الثاني ، وصار بباب الخلفاء داران : دار الخاصة ودار العامة . ثم حدث حجاب ثالث وهو عند محاولة الحجرة على صاحب الدولة والاستبداد عليه . بحجب بطانته وخواص اوليائه عنه . وهـــذا الحجاب لا يقع في الغالب إلا في اواخر الدولة ، ويكون دليلاً على هرم الدولة ونفاد قوتها .

وجوه الكسب

ان الانسان مفتقر بالطبع الى مـا يقوته ويموّنه في حالاته وأطواره من لدن نشوئه الى أشده الى كبره . ويد الانسان مبسوطة على العالم وما فيه بمـا جعل الله له من الاستخلاف في الارض . وأيدي البشر منتشرة فهي مشتركة في ذلك . وما حصلت عليه يد هذا امتنع عن الآخر إلا بعوّض . فالانسان متى اقتدر على نفسه وتجـاوز طور الضعف سعى في اقتناء المكاسب لينفق مـا آتاه الله منها في تحصيل حاجاته وضروراته

يدفع الاعواض عنها . وقد يحصل له ذلك بغير سعي كالمطر المصلح للزراعة وأمثاله ، إلا انه حق الزراعة لا بدّ من سعيه معها[1] .

وقد خلق الله الذهب والفضة قيمةً لكل متموّل ، وهما الذخيرة والقنية لأهل العالم في الغالب ، وان اقتنى الانسان سواهما في بعض الاحيان فإنما هو لقصد تحصيلها ، لأن قيمتها الذاتية ثابتة في رأي ابن خلدون[2] ، فلا يقع لها ما يقع لغيرهما من حِوالة (تغير) الاسواق التي هما عنها بمعزل . فهما اصل المكاسب ، وهما القِنية والذخيرة[3] .

ولا بد في كل مكسوب ومتموّل من العمل الانساني ، وإلا لم يقع انتفاع . واذا فُقدت الاعمال او قلّت بانتقاص العمران تأذن الله برفع الكسب ؛ ألا ترى الى الامصار القليلة السكان كيف يقلّ الرزق والكسب فيها او يُفقد لقلة الاعمال الانسانية . وكذلك الامصار التي يكون عمرانُها اكثر يكون اهلها اوسع احوالاً وأشد رفاهية لكثرة الاعمال فيها[4] .

ثم ان تحصيل الرزق وكسبه .

إما ان يكون بأخذه من يد الغير وانتزاعه بالاقتدار عليه على قانون مُتعارَف ، ويسمى حينئذ مغرماً وجباية ؛

وإما ان يكون من الحيوان الوحش باقتناصه وأخذه برميه من البر او البحر ، ويسمى اصطياداً ؛

وإما ان يكون من الحيوان الداجن باستخراج فضوله (منتجاته) المتصرفة بين الناس في منافعهم ، كاللبن من الانعام ، والحرير من دودة القز ، والعسل من النحل ، او ان يكون من النبات في الزرع والشجر

---

١ – المقدمة ، ج ٣ صفحة ٨٩٣ – ٨٩٥ .
٢ – وهو رأي فاسد لأن قيمتها تتغير تبعاً لعوامل عدة .
٣ – صفحة ٨٧٦ .
٤ – صفحة ٨٩٧ – ٨٩٨ .

بالقيام عليه واعداده لاستخراج ثمره ، ويسمى هذا كله فلاحة . فالفلاحة عند ابن خلدون تشمل اذن الزراعة وتربية الحيوان ؛

وإما ان يكون الكسب من الاعمال الانسانية ، امـا في مواد معينة وتسمى الصنائع (من كتابة ونجارة وخيـاطة وحياكة الخ) او في مواد غير معينة ، وهي جميع الامتهانات والتصرفات ؛

وإما ان يكون في البضائع واعدادها للاعواض ، اما بالتقلب بها في البلاد او احتكارها وارتقاب حِوالة الاسواق فيها ، ويسمى هذا تجارة .

فهذه وجوه المعاش وأصنافه .

فأمـــا الفلاحة فهي اقدم وجوه المعاش ، إذ هي بسيطة وطبيعية وفطرية ، لا تحتاج الى نظر ولا الى علم . ولذلك لا ينتحلها احد من اهل الحضر في الغالب ولا من المترفين ، والذي ينتحلها يختص بالمذلة .

وأما الصنائع فهي متأخرة عن الفلاحة لأنهـا تتصرف فيها الافـكار والأنظار ، ولهذا لا توجد غالباً إلا في اهل الحضر . والصنائع منها البسيط ومنها المركب ، والبسيط هو الذي يختص بالضروريات ، والمركب هو الذي يكون للكاليات . والصنائع في الامصار الصغيرة ناقصة ، ولا يوجد منها إلا البسيط . فاذا تزايدت حضارتها ودعت امور الترف فيها الى استعمال الصنائع اخـذت في النضج والتكامل بمقدار استفحال العمران . فالصنائع انما تكمل وتستجاد بكمال العمران الحضري وكثرته .

وأما التجارة فانها وإن كانت طبيعية في الكسب فالأكثر من طرقها ومذاهبها انما هي تحيلات في الحصول على مـــا بين القيمتين في الشراء والبيع لتحصل فائدة الكسب من تلك الفضلة . والتاجر امـا ان يختزن السلعة ويتحين بهـا حِوالة الاسواق من الرخص الى الغلاء فيعظم ربحه ، واما ان ينقلها الى بلد آخر تنفق فيه تلك السلعة اكثر من بلده الذي اشتراها فيه فيعظم ربحه ايضاً [1] .

●

---

١ – صفحة ٨٩٨ – ٩٠٠ ، ٩١٥ ، ٩٢٤ .

هذا وقد ربط ابن خلدون وجوه المعاش بسائر وجوه النشاط الانساني ودرس دراسة علمية قيمة مختلف الظواهر الاقتصادية . وقد رأينا طرفاً من هذه الدراسة عند كلامه على البدو والحضر وحياة كل منهما .

والحق ان الذين كتبوا في المسائل الاقتصادية قبل ابن خلدون لم تكن كتاباتهم تتصف بصفات البحث العلمي للظواهر الاقتصادية ، وإنما كل ما كتبه القدماء في هذا الشأن من اغريق او رومان او عرب ، كان من قبيل الدراسات الاخلاقية او الابحاث التشريعة .

اما ابن خلدون فإنه اول من توفر على دراسة هذه الظواهر دراسة علمية منهجية عمادها الكشف عن الاسباب ومقارنة النتائج للوصول الى القوانين التي تحكم هذه الظواهر وتضبط سيرها . وقد تمخضت هذه الدراسة عن نظريات عميقة سبقت عصرها بقرون عديدة ولا تزال صادقة حتى اليوم . ولئن كان العلم قد تجاوزها بسبب تعقد الاقتصاد الحديث وتطور المجتمعات الصناعية ودخول عوامل جديدة لها اثرها البالغ في تكييف البنيان الاقتصادي في المجتمعات المعاصرة ، فلا تزال تثير الانتباه حتى اليوم لما فيها من نظرة علمية رائدة وتفكير منهجي رصين ، ولأنها الاساس لكل دراسة مادية واقعية لظواهر الاقتصاد .

ينحو ابن خلدون منحى في الاقتصاد يتضمن بذور المذهب المعروف باسم (المادية التاريخية) لكارل ماركس . فهو يرى « ان اختلاف الاجيال في احوالهم انما هو باختلاف نحلتهم من المعاش [1] » اي ان اختلاف طرق المعيشة ووسائل الانتاج بين الناس هو السبب في اختلاف احوالهم . فالأساس الاقتصادي اذن هو الذي يفسر بالدرجة الاولى ما نرى بين الناس من تباين وتنوع .

ومما يلفت النظر ان ابن خلدون يربط بين دواعي الاجتماع ودواعي الاقتصاد والحاجة الى تقسيم العمل ، فيعود بها جميعاً الى بداية واحدة

---

١ ــ المقدمة ، ج ٢ صفحة ٤٠٧ .

ومنطلق واحد . فالاقتصاد قديم قدم قانون تقسيم العمل ، وهذا قديم قدم الاجتماع الانساني . فهذه الاطراف الثلاثة عند ابن خلدون متداخلة متضايقة يشدّ بعضها بعضاً ويدعو بعضها بعضاً . فلنستمع اليه يتابع عبارته السابقة قائلاً : « فان اجتماعهم انما هو للتعاون على تحصيله والابتداء بما هو ضروري منه وبسيط قبل الحاجي والكمالي . فمنهم من ينتحل الفلح من الغراسة والزراعة ، ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان من الغنم والبقر والمعز والنحل والدود لنتاجها واستخراج فضلاتها »[1] .

واذا كان اختلاف طرق المعيشة بين الناس هو السبب في اختلاف احوالهم ، فان اختلاف البدو عن الحضر انما يرجع الى ان البدو « هم المنتحلون للمعاش الطبيعي من الفلح والقيام على الانعام وأنهم مقتصرون على الضروري من الاقوات والملابس والمساكن وسائر الاحوال والعوائد ... فمن كان معاشه منهم في الزراعة والقيام بالفلح ، كان المقام به أولى من الظعن ... ومن كان معاشه في السائمة مثل الغنم والبقر فهم ظُعّن في الاغلب لارتياد المسارح والمياه لحيواناتهم ، فالتقلب في الارض اصلح بهم ... ولا يبعدون في القفر لفقدان المسارح الطيبة ... وأما من كان معاشهم بالإبل فهم اكثر ظعناً وأبعد في القفر مجالاً ، لأن مسارح التلول ونباتها وشجرها لا يستغني بها الابل في قوام حياتها عن مراعي الشجر بالقفر وورود مياهه الملحة والتقلب فصل الشتاء في نواحيه ، فراراً من أذى البرد الى دفاءة هوائه وطلباً لماخض النتاج في رماله ... فكانوا لذلك اشد الناس توحشاً ، وينزلون من اهل الحواضر منزلة الوحش غير المقدور عليه والمفترس من الحيوان العُجم . وهؤلاء هم العرب ، وفي معناهم ظعون البربر وزناتة بالمغرب ، والأكراد والتركمان والترك بالمشرق . إلا ان العرب أبعد نُجعة وأشد بداوة ، لأنهم مختصون بالقيام على الابل فقط »[2] .

---

١ – المقدمة ، ج ٢ صفحة ٤٠٧ .

٢ – صفحة ٤١٢ – ٤١٣ .

ومعنى هذا ان العامل الاقتصادي هو المسؤول عما نرى في البدو عامة والعرب خاصة من توحش. فالعرب لا ينعزلون في القفار اذن لأنهم متوحشون بطبيعتهم، بل ان التوحش قد عرض لهم بسبب عامل اقتصادي بحت وهو ان ابلهم لا تستغني في «قوام حياتها عن مراعي الشجر بالقفر وورود مياهه الملحة، والتقلب فصل الشتاء في نواحيه، فراراً من أذى البرد الى دفاءة هوائه وطلباً لماخض النتاج في رماله» كما تقدم في النص السابق.

فما تسميه بمزاج الأمة او بطبيعتها شأنه إذن شأن سائر النظم الاجتماعية في نظر ابن خلدون، لانه ايضاً نتيجة لوسائل الانتاج المستعملة عندها وعوائد حياتها. فهذا المزاج وهذه الطبيعة ليسا امراً نهائياً لا يتغير ولا يتبدل، وانما هو وليد وسائل الانتاج. فاذا تبدلت هذه الوسائل عند أمة تبدلت نظمها الاجتماعية وعوائد حياتها وتغير مزاجها السابق. وقد قال ابن خلدون فعلاً ان «الجيل الواحد تختلف احواله في ذلك باختلاف الاعصار. فكلما نزلوا الارياف وتفنقوا النعيم وألِفوا عوائد الخصب في المعاش والنعيم، نقص من شجاعتهم بمقدار ما نقص من توحشهم وبداوتهم. واعتبر ذلك في الحيوانات العجم بدواجن الظباء والبقر الوحشية والحُمُر، اذا زال توحشها بمخالطة الآدميين واخصب عيشها، كيف يختلف حالها في الانتهاض والشدة، حتى مشيتها وحسن اديمها. وكذلك الآدمي المتوحش اذا آنس وألِف. وسببه ان تكوُّن السجايا والطبائع انما هو عن المألوفات والعوائد»[1] «واصله ان الانسان ابن عوائده ومألوفه لا ابن طبيعته ومزاجه. فالذي ألفه في الاحوال حتى صار خُلقاً وملكة وعادة تنزّل منزلة الطبيعة والجِبِلّة»[2].

والعامل الاقتصادي في نظر ابن خلدون دَخل في الاجسام والاخلاق

---

١ — صفحة ٤٣٨.

٢ — صفحة ٤١٩.

والعقول والعبادة . فاختلاف احوال العمران في الخصب والجوع له آثار بعيدة المدى في أبدان البشر واخلاقهم وعقولهم ودينهم . ولذلك نجد « الفاقدين للحبوب والأدُم من اهل القفار احسن حالاً في جسومهم وأخلاقهم من اهل التلول المنغمسين في العيش : فألوانهم اصفى وأبدانهم أنقى ، واشكالهم أتم واحسن ، واخلاقهم أبعد من الانحراف ، واذهانهم أثقب في المعارف والادراكات ... فإنا نجد اهل الاقاليم المخصبة العيش الكثيرة الزرع والضرع والأدُم والفواكه يتصف اهلها غالباً بالبلادة في أذهانهم والخشونة في أجسامهم . وهذا شأن البربر المنغمسين في الأدُم والحنطة مع المتقشفين في عيشهم المقتصرين من الشعير او الذرة ... فتجد هؤلاء احسن حالاً في عقولهم وجسومهم . وكذا اهل بلاد المغرب على الجملة المنغمسون في الادم والبُر مع اهل الاندلس المفقود بأرضهم السمن جملةً ، وغالب عيشهم الذرة : فتجد لأهل الاندلس من ذكاء العقول وخفة الاجسام وقبول التعليم ما لا يوجد لغيرهم .

« واعلم ان أثر هذا الخصب في البدن وأحواله يظهر حتى في حال الدين والعبادة . فنجد المتقشفين من اهل البادية والحاضرة ممن يأخذ نفسه بالجوع والتجافي عن الملاذ احسن ديناً وإقبالاً على العبادة من اهل الترف والخصب . بل نجد اهل الدين قليلين في المدن والأمصار لما يعمّها من القساوة والغفلة المتصلة بالإكثار من اللُّحمان والادُم ولباب البُر . ويختص وجود العُبّاد والزُهّاد لذلك بالمتقشفين في غذائهم من اهل البوادي . وكذلك نجد حال اهل المدينة الواحدة في ذلك مختلفاً باختلاف حالها في الترف والخصب . وكذلك نجد هؤلاء المخصبين في العيش المنغمسين في طيباته من اهل البادية وأهل الحواضر والأمصار ، اذا نزلت بهم السنون وأخذتهم المجاعات يسرع اليهم الهلاك اكثر من غيرهم ... »[1] .

---

١ — المقدمة ، ج ١ صفحة ٣٣٨ — ٣٤٠ .

وهذه ملاحظة قيّمة لابن خلدون يؤيدها علم الصحة الى حد بعيد . فـــان عدداً كبيراً من الامراض التي تصيب الانسان كأمراض الكبد والكليتين وضغط الدم وتصلب الشرايين إنما سببها الافراط في الطعام والإكثار من المآكل الدسمة ، مما يؤدي الى تراكم السموم في الجسم وإجهاد الأجهزة التي تقوم بإفراز العصارات المختلفة لهضمه . كما ان ذلك يؤدي من ناحية اخرى الى الترهل ويضعف قدرة المرء على الحركة ، وينتج عــن ذلك الخمولُ وبلادةُ الذهن وغلظُ القريحة » .

ويحلل ابن خلدون تحليلاً اقتصادياً فذاً في مواضع مختلفة من (المقدمة) كيف يكون الترف والدعة ، وبالتالي كيف يكون العامل الاقتصادي ، نذيراً بهرم الدولة فيقول :

« ان طبيعة الملك تقتضي الترف كما قدمناه ، فتكثر عوائدهم وتزيد نفقـاتهم على أعطياتهم ولا يفي دخلهم بخرجهم ، فالفقير منهم يهلك ، والمترَف يستغرق عطاءه بترفه ، ثم يزداد في اجيالهم المتأخرة الى ان يكثر العطاء كله عن الترف وعوائده ، وتمسّهم الحاجة وتطالبهم ملوكهم بحصر نفقاتهم في الغزو والحروب ، فلا يجدون وليجة عنها ، فيوقعون بهم العقوبات وينتزعون ما في أيدي الكثير منهم يستأثرون بـه عليهم ، او يؤثرون به ابناءهم وصنائع دولتهم ، فيضعفونهم لذلك عن اقامة حوالهم ويضعف صاحب الدولة بضعفهم .

« وأيضاً اذا كثر الترف في الدولة وصار عطاؤهم مقصراً عن حاجاتهم ونفقاتهم ، احتاج صاحب الدولة الذي هو السلطان الى الزيادة في اعطياتهم حتى يسدّ خللهم ويزيح عللهم . والجباية مقدارها معلوم ، ولا تزيـد ولا تنقص ، وإن زادت بما يستحدث من المكوس فيصير مقدارها بعد الزيادة محدوداً . فاذا وزعت الجباية على الاعطيات ، وقـد حدثت فيها الزيادة لكل واحد بـا حدث من ترفهم وكثرة نفقاتهم ، نقص عـدد الحامية حينئذ عما كان قبل زيادة الأعطيات . ثم يعظم الترف وتكثر مقـادير

الاعطيات لذلك ، فينقص عدد الحامية ، وثالثاً ورابعاً الى ان يعود العسكر الى أقل الأعداد ، فتضعف الحماية لذلك ، وتسقط قوة الدولة ، ويتجاسر عليها من يجاورها من الدول او من هو تحت يديها من القبائل والعصائب ، ويأذن الله فيها بالفناء الذي كتبه على خليقته .

« وأيضاً فالترف مفسد للخُلق بما يحصل في النفس من ألوان الشر والسفسفة وعوائدها ... فتذهب منهم خلال الخير التي كانت علامة على الملك ودليلاً عليه ، ويتصفون بما يناقضها من خلال الشر ، فتكون علامة على الإدبار والانقراض بما جعل الله من ذلك في خليقته ، وتأخذ الدولةَ مبادىءُ العطب ، وتتضعضع احوالها وتنزل بها امراض مزمنة من الهرم الى ان يُقضى عليها .

« ... ان طبيعة الملك تقتضي الدعة كما ذكرناه . واذا اتخذوا الدعة والراحة مألفاً وخُلُقاً صار لهم ذلك طبيعة وجبِلّة شأن العوائد كلها وايلافها . فتربى اجيالهم الحادثة في غضارة العيش ومهاد الترف والدعة وينقلب خلق التوحش ، وينسون عوائد البداوة التي كان بها الملك : من شدة البأس وتعوُّد الافتراس وركوب البيداء ، وهداية القفر ؛ فلا يفرّق بينهم وبين السوقة من الحضر إلا في الثقافة والشارة ، فتضعف حمايتهم ويذهب بأسهم ، وتنخضد شوكتهم ، ويعود وبال ذلك على الدولة بما تلبس به من ثياب الهرم . ثم لا يزالون يتلونون بعوائد الترف والحضارة والسكون والدعة ورقة الحاشية في جميع احوالهم وينغمسون فيها ، وهم في ذلك يبعدون عن البداوة والخشونة وينسلخون عنها شيئاً فشيئاً ، وينسون خلق البسالة التي كانت بها الحماية والمدافعة حتى يعودوا عيالاً على حامية اخرى ان كانت لهم »[1] .

وهناك ناحية اقتصادية هامة بحثها ابن خلدون تؤدي الى مضاعفات كثيرة في المجتمع وتتصل باتساع العمران وعلاقة ذلك بازدياد الترف وفرص

---

١ — المقدمة ، جـ ٢ صفحة ٤٨٢ — ٤٨٤ انظر ايضاً صفحة ٦٩٦ — ٦٩٧ .

العمل والكسب فيقول : « متى زاد العمران زادت الاعمال ثم زاد الترف تابعاً للكسب وزادت عوائده وحاجاته واستُنبطت الصنائع لتحصيلها ، فزادت قيمتها وتضاعف الكسب في المدينة لذلك ثانية »[1] .

في هـــذا النص الصغير جمع ابن خلدون طائفة من النظريات يكفي لبيان اهميتها انها كانت موضوعاً لدراسة مبتكرة قام بها دركاليم في كتابه المشهور (في تقسيم العمل الاجتماعي) للحصول على الدكتوراه . ثم جاء بعده كثير من علماء الاجتماع وأصحاب المذاهب الاشتراكية فأخذوا بها وأفادوا منها وصاغوها صياغات مختلفة منهم بوغليه Bouglé الذي صاغها في قـانون خلاصته « ان التغير الكمي يؤدي الى تغير كيفي » .

ويؤيد ابن خلدون رأيه قائلاً : « ويبلغنا لهذا العهد عن احوال القاهرة ومصر من الترف والغنى في عوائدهم ما يُقضى منه العجب ، حتى ان كثيراً من الفقراء بالمغرب ينزعون الى النقلة الى مصر لذلك ، لما يبلغهم من ان شأن الرفه بمصر اعظم من غيرها . ويعتقد العامة من الناس ان ذلك لزيادة ايثار في اهل تلك الآفاق على غيرهم او اموال مختزنة لديهم ، وأنهم اكثر صدقة وايثاراً من جميع اهل الامصار . وليس كذلك ، وإنما هو لما تعرفه من ان عمران مصر والقاهرة اكثر من عمران هــذه الامصار التي لديك ، فعظمت لذلك احوالهم »[2] .

ان العامة تعتقد ان الرفه في مصر يرجع الى حب المصريين للبذل والعطاء او الى اموال اختزنوها لديهم . وينفي ابن خلدون ذلــك مؤكداً انه إنما يرجع الى اسباب عمرانية اقتصادية بحتة تزيد بها الاعمال ووجوه الكسب . فتتعدد الحاجات ويتفنن الناس في ارضائهـا ، وتكثر الكماليات وتستجاد الصنائع ويرتفع مستوى المعيشة ، وينتشر الرخاء ، وتعم الرفاهية بين الناس على اختلاف طبقاتهم ، وبكلمة واحدة ان دوافع البر والإحسـان

١ — المقدمة جـ ٣ صفحة ٨٦٠ .

٢ — صفحة ٨٦١ — ٨٦٢ .

في مثل هذه الاحوال لا ترجع الى بواعث انسانية مجرّدة بل الى عوامل وقوى اقتصادية محسوسة ، لأن كثرة العمران تؤدي الى كثرة المكاسب التي يسهل بسببها البذل والايثار على مبتغيه على حد عبارة ابن خلدون .

ويبين ابن خلدون كيف تتأثر الصنائع بالحـــالة الاقتصادية في البلاد صعوداً وهبوطاً . فيذكر « ان الصنائع إنما تكمل بكمال العمران الحضري وكثرته ، والسبب في ذلك » :

اولاً : « ان الناس مـا لم يُستوف العمران الحضري وتتمدن المدينة ، إنمـــا همهم في الضروري من المعاش وهو تحصيل الاقوات .. فإذا تمدنت المدينة وتزايدت فيها الاعمال ، ووفت بالضروري وزادت عليه ، صُرف الزائد حينئذٍ الى الكمالات من المعاش » .

ثانياً : « ان الصنائع والعلوم إنمـا هي للانسان من حيث فكره الذي يتميز بـه عن الحيوانات ، والقوت له من حيث الحيوانية والغذائية ، فهو مقدم عليه لضروريته على العلوم والصنائع ، وهي متأخرة عن الضروري . وعلى مقدار العمران تكون جودة الصنائع للتأنق فيها حينئذٍ واستجادة ما يُطلب منها ، بحيث تتوفر دواعي الترف والثروة . وأما العمران البدوي او القليل فلا يحتاج من الصنائع إلا البسيط ، خاصة المستعمل في الضروريات . وإذا وجدت هذه لا توجد فيه كاملة ولا مستجادة وإنما توجد فيه بمقدار الضرورة ، إذ هي كلها وسائل الى غيرها ، وليست مقصودة لذاتها .

« وإذا زخر بحر العمران وطلبت فيه الكمالات كان من جملتها التأنق في الصنائع واستجادتها ، فكملت بجميع متمماتها ، وتزايـدت صنائع اخرى معها ، مما تدعو اليه عوائد الترف وأحواله .

« وقد تنتهي هذه الاصناف – اذا استبحر العمران – الى ان يوجد منها كثير من الكمالات ، والتأنق فيها في الغاية ، وتكون من وجوه المعاش في المصر لمنتحلها ، بل تكون فائدتها من اعظم فوائد الاعمال ، لما يدعو اليه الترف في المدينة مثل الدهّان والصفّار ومعلم الغناء والرقص.. ومثل الوراقين

الذين يعانون صناعة انتساخ الكتب وتجليدها وتصحيحها . فإن هذه الصناعة إنما يدعو اليها الترف في المدينة ، من الاشتغال بالأمور الفكرية وأمثال ذلك . وقد تخرج عن الحد – اذا كان العمران خارجاً عن الحد – كما يبلغنا عن اهل مصر : ان فيهم من يعلم الطيور العجم والحمر الإنسية ، ويتخيل اشياء من العجائب ، بايهام قلب الاعيان وتعليم الحُداء والرقص والمشي على الخيوط في الهواء ورفع الاثقال من الحيوان والحجارة ، وغير ذلك من الصنائع التي لا توجد عندنا بالمغرب ، لأن عمران امصاره لم يبلغ عمران مصر والقاهرة »[1] .

ويربط ابن خلدون اخيراً بين استجادة الصنائع وكثرتها وبين قانون العرض والطلب فيقول : « ان الصنائع إنما تستجاد وتكثر اذا كثر طالبها » ويعلل ذلك بما يلي :

« والسبب في ذلك ظاهر . وهو ان الانسان لا يسمح بعمله ان يقع مجاناً ، لأنه كسبه ومنه معاشه . إذ لا فائدة له في جميع عمره في شيء مما سواه ، فلا يصرفه إلا فيا له قيمة في مصره ليعود عليه بالنفع . وإن كانت الصناعة مطلوبة وتوجه اليها النَّفاق ، كانت حينئذ الصناعة بمثابة السلعة التي تنفق سوقها وتجلب للبيع . فتجتهد الناس في المدينة لتعلم تلك الصناعة ليكون منها معاشهم . واذا لم تكن الصناعة مطلوبة لم تنفق سوقها ولا يوجَّه قصد الى تعلمها ، فاختصت بالترك وفُقدت للاهمال »[2] .

ان آراء ابن خلدون في الاقتصاد وأهمية العامل الاقتصادي في حياة الافراد والجماعات كثيرة متنوعة . فهي تشمل خمسين فصلاً من فصول (المقدمة) بحث فيها الاقتصاد المرسل ومستوى المعيشة وأسعار الاشياء بحسب كثافة السكان ، وغلاء الحاجيات والأجور والاعمال او رُخصها تبعاً لقانون العرض والطلب ، وارتفاع الاجور في المدن المستبحرة في العمران

---

١ – صفحة ٩٢٤ – ٩٢٦ .

٢ – صفحة ٩٢٨ .

وأسبابه الى غير ذلك من الابحاث الاقتصادية الهامة. ويطول بنا المقام لو أردنا استقصاءها جميعاً في هذه العجالة. وحسبنا ان نقول ان ابن خلدون كان اول من اعطى العامل الاقتصادي أهميته، وجعل منه أساساً من الأسس الرئيسية لتفسير تطور الافراد والجماعات، وفهم حياتهم السياسية والدينية والاخلاقية والعقلية. وكذلك كان اول من نادى بأن الاحوال الاقتصادية لا تسير اعتباطاً وفق الاهواء والنزوات، بل هي تتبع قوانين ثابتة كسائر الامور الطبيعية. ولئن كان ابن خلدون رائـداً لأصحاب المدرسة الاقتصادية في اوروبا، إلا انه يمتاز منهم بأنه لم ينظر الى الحقيقة الاجتماعية من هذه الزاوية وحدها بل نظر اليها من عدة زوايا مختلفة. فهو يذهب في الربط بين القوى الاقتصادية مذهباً فذاً يدل على مدى إدراكه لأهميتها، ولكنه لم يغلُ في هذه الاهمية غلو اصحاب المدرسة الاقتصادية الذين جاؤا بعده ببضعة قرون. فلئن قال بالعامل الاقتصادي فهذا العامل تحدّه عوامل اخرى لا تقل عنه اهمية، من شأنها ان تهذبه وتخفف من غلوائه حتى لا يجور او يخرج عن السمت: كالعصبية والدين والأقليم والتربية والتعليم الخ.

ويكفي ابن خلدون فخراً انه اخرج الابحاث الاقتصادية من نطاق التصورات المثالية والنصائح العملية والمناقشات الفقهية والدينية الى نطاق البحث العلمي، في وقت لم يكن في حسبان احد انها تخضع لنفس القوانين التي تخضع لها سائر الاشياء والموجودات. ولم يبدأ العلماء بالكشف عن هذه القوانين وتدوينها قبل النصف الأخير من القرن الثامن عشر. وهنا تظهر اصالة ابن خلدون الذي سبقهم الى الكشف عنها بمدة لا تقل عن اربعة قرون.

العلم والتعليم

العلم والتعليم عامل هام يؤثر في العمران البشري ويسمو به الى أعلى المراتب. والعلم والتعليم لهما معنى واسع جداً عند ابن خلدون. فهو لم يفرق

بين التعليم النظري والتعليم العملي ، بل لقد ربط بينهما في وحدة عقلية جسمانية منسجمة تعمل متناسقة متعاونة لاكتساب مهارة او لحذق معرفة حتى تحصل « الملكة » التي هي عمل عقلي جسمي في آن واحد . ولذلك يعد العلم والتعليم من جملة الصنائع لأن الصنائع إنما تكون بحصول الملكة . إذ الصنائع عنده تنقسم – كما يقول – « الى ما يختص بأمر المعاش ، ضرورياً كان او غير ضروري ، وإلى ما يختص بالأفكار التي هي خاصية الانسان من العلوم والصنائع والسياسة ، ومن الاول الحياكة والجزارة والنجارة والحدادة وأمثالها ، ومن الثاني الوراقة – وهي معاناة الكتب بالانتساخ والتجليد – والغناء والشعر وتعليم العلم »[1] .

وهذه الصناعة لا بدّ منها في كل مجتمع على درجة من التماسك والترابط ، او كما يقول ابن خلدون « ان العلم والتعليم ضروري في العمران البشري » و « ان العلم والتعليم ضروري في البشر » . وإن ما يظهر على اهل الحضر من آثار الذكاء والكمال في العقل « إنما هو من رونق الصنائع والتعليم » . ومعنى ذلك بلغة العصر ان هذه الصناعة ظاهرة اجتماعية ضمن الظواهر الاجتماعية المميزة للجنس البشري . فهي تظهر في المجتمع نتيجة عقل الانسان الذي يسعى الى المعرفة وانتحال العلوم والصنائع . فلا بقاء للمجتمع المتحضر إلا بهذه الصناعة ، ولا حياة له إلا بازدهارها واطراد نموها . فكلما تقدم المجتمع واستبحر العمران كثرت العلوم وازدهرت . يدل على ذلك قول ابن خلدون : « ان العلوم إنما تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة ؛ والسبب في ذلك « ان تعليم العلم من جملة الصنائع . وقد كنا قدمنا ان الصنائع فإنما تكثر في الامصار ، وعلى نسبة عمرانها في الكثرة والقلة والحضارة والترف ، تكون نسبة الصنائع في الجودة والكثرة . لأنه امر زائد على المعاش . فمتى فضلت اعمال اهل العمران عن معاشهم ، انصرفت الى ما وراء المعاش من التصرف في خاصية الانسان وهي العلوم والصنائع .

---

١ – المقدمة جـ ٣ صفحة ٩٢٤ .

ومن تشوف بفطرته الى العلم ممن نشأ في القرى والامصار غير المتمدنة ، فلا يجد فيها التعليم الذي هو صناعي ، لفقدان الصنائع في اهل البدو كما قدمناه . ولا بدّ له من الرحلة في طلبه الى الامصار المستبحرة ، شأن الصنائع كلها »[1] .

ثم يستشهد على ذلك بأحوال المدن الاسلامية الكبيرة فيقول :

« واعتبر ما قررناه بحال بغداد وقرطبة والقيروان والبصرة والكوفة : لما كثر عمرانها صدرَ الاسلام واستولت فيها الحضارة ، كيف زخرت فيها بحار العلم وتفننوا في اصطلاحات التعليم »[2] .

ولا بد للعلم والتعليم من معلم ينتقل به تراث المعرفة من السلف الى الخلف ؛ وللاتصال الشخصي هنا اهمية كبيرة في نجاح التعليم وتمكين العلم في النفس . ولقد فطن ابن خلدون لهذه الناحية حينما بحث في فوائد الرحلة في طلب العلم ولقاء المشيخة ، فذكر « ان البشر يأخذون معارفهم وأخلاقهم وما يتحلون به من المذاهب والفضائل ، تارة علماً وتعليماً وإلقاء ، وتارة محاكاة وتلقيناً بالمباشرة ، إلا ان حصول الملكات من المباشرة والتلقين اشد استحكاماً وأقوى رسوخاً » ولا سيما عند تعدد الأساتذة وتنوعهم . وهـذا الرأي لابن خلدون يتفق مع الآراء التربوية الحديثة التي تلح على فكرة الاتصال الشخصي او « لقاء المشيخة » على حد تعبير ابن خلدون ، وذلك عن طريق الرحلة وتعدد الشيوخ الذين يتلقى عليهم طالب العلم . لأن التعليم في مثل هذه الحالة اكثر رسوخاً في النفس لما يتوافر له من عوامل اهمها الاستماع والنظر وما يتصل بها من ضروب التأثير والانفعال المرتبط بالكلام والحركة والالقـــاء وكافة انواع التصرفات الشخصية الاخرى .

والتعليم غايات متعددة عنـد ابن خلدون وأغراض متبـاينة نظرية

---

١ – صفحة ٩٩٠ .

٢ – صفحة ٩٩٠ - ٩٩١ .

وعملية . فهو اولاً يثقف عقـل الانسـان ويزيد مداركه ويوسع آفاقه ويساعده على الخلق والتوليد . فالفكرة الجديـدة التي تنبثق من عقل الانسان ترتدّ الى النفس فتثير فيهـا من جديد افكاراً لاخرى وتزيدها قدرة على التوليد والمخاض . والعلوم والصنائع التي ينتحلها من الخـارج تساعده على قبول المزيد منها وتورثه مضاء واضاءة . وهكذا . وفي ذلك يقول ابن خلدون :

« ولا شك ان كل صناعة مَرتبة يرجع منها الى النفس أثر يكسبها عقلاً جديداً تستعد به لقبول صناعة اخرى ، ويتهيأ بهـا العقل لسرعة الادراك للمعارف ... وحسن الملكات في التعليم والصنائع وسائر الاحوال العـادية يزيد الانسان ذكاء في عقله وإضاءة في فكره بكثرة الملكات الحاصلة النفس ، إذ قدمنا ان النفس انما تنشأ بالادراكات وما يرجع اليها من الملكات »[1] .

وهذه العملية المتبادلة بين العقل ومنتجاته عملية مستمرة لا تقف عند حد . وهنا ايضاً تتفق آراء ابن خلدون مع احدث الآراء التربوية : فكل فكرة جديدة تنبثق في عقل الفرد ، وكل خبرة يعانيها ، وكل معرفـة يحصل عليها ، تؤثر في عقله ويظهر هذا التأثير في حياته وسلوكه وتفاعله مع المخلوقات والأشياء .

والتعليم غاية اخرى عملية وهي كسب الرزق . إذ لمـا كان « العلم والتعليم صنعة من الصنائع » وكانت الصنائع انما تنشأ في المجتمع لضرورتها لحياة افراده في اول الامر ثم لكونها سبيلاً الى التعيش والارتزاق ، كان المعلم صانعاً محترفاً لمهنة التعليم التي هي صنعة من جملة الصنائع ، وكان العلم والتعليم وسيلة تساعد صاحبها على ان يحيا حيـاة طيبة في مجتمع راق متحضر يجد فيه مجالاً للعمل والتوجيه والارشاد .

وينتقد ابن خلدون كثرة الحفظ في التعليم وبذل الجهـد في سبيل

١ — صفحة ٩٨٩ .

اتقانه ، فتخال انك امام ناقد عصري فذ . فالاهتمام بالحفظ من شأنه ان يصرف المتعلم عن اجادة العلم والنفاذ الى لبه . فالتعليم صناعة انما غايتها اثبات (ملكة) العلم في نفوس المتعلمين ، لا حمل المتعلمين على حفظ فروع العلم ، وذلك انما يتم « بحصول ملكة في الاحاطة بمبادىء العلم وقواعده والوقوف على مسائله واستنباط فروعه من اصوله » . ويضرب ابن خلدون لذلك مثلاً بالتعليم الذي كان سائداً في اقطار المغرب ، ذلك التعليم الذي لم يساعد المتعلمين على « حصول الملكة والحذق في العلوم » . لأن جل ما كان فيه إنما هو الاهتمام بالحفظ والعناية بالاستظهار ، وإهمال « النقاش والمناظرة في المسائل العلمية » . لذلك لم تكن لأغلب المتعلمين في تلك البلاد القدرة على الاشتراك في المناقشات والمناظرات في المجالس العلمية لاهتمامهم بالحفظ وحده . فالمطلوب في التعليم انما هو تكوين « ملكة التصرف في العلم والتعليم » وهذه « الملكة العلمية » كما يسميها لا تحصل بمجرد حفظ فروع العلم وأصوله ، وإنما تحصل بالمحاورة والمناظرة والمفاوضة في مواضيع العلم . فان المحاورة والمناظرة هي التي تولد ملكة التصرف وملكة استنباط الفروع من الاصول . وهذا رأي في غاية السداد والحكمة وهو لب فلسفة التربية الحديثة لا يسع المرء إلا ان ينحني امامه وينوّه بفضله . وإننا لنجد طريقة المناظرة والمناقشة في التدريس من الطرق المتبعة في ارقى المدارس وخاصة النموذجية منها لما لها من فوائد تعليمية معروفة لا تُنكر .

ولتحقيق هذه الغاية يضع ابن خلدون مجموعة من القواعد يمكن تلخيصها فيما يلي :

أولاً : مراعاة مقدرة المتعلم العقلية فيما يلقى اليه من نوع العلم ومقدار ذلك النوع « فإن قبول العلم والاستعداد لفهمه ينشأ تدريجاً ... واذا ألقيت عليه الغايات في البدايات وهو حينئذ عاجز عن الفهم والوعي وبعيد عن الاستعداد له كلّ ذهنه عنها وحسب ذلك من صعوبة العلم في

نفسه ، فتكاسل عنه وانحرف في قبوله وتمادى في هجرانه . وإنما اتى ذلك من سوء التعليم » . وهذا التحليل العميق لا تخفى على أحد قيمته التربوية الثمينة .

ثانياً : التدرج بالمتعلم من السهل الى الاقل سهولة في ثلاثة تكرارات . فيعطي المتعلم في اول الأمر مسائل من كل باب من الفن هي اصول ذلك الباب ، « ويُقرّب له في شرحها على سبيل الاجمال ... وعند ذلك تحصل له ملكة في ذلك العلم . ثم يرجع به الى الفن ثانية ... ويستوفي الشرح والبيان ، ويخرج عن الإجمال ... فتجود ملكته . ثم يرجع به وقد شدا فلا يترك عويصاً ولا مبهماً ولا منلقاً إلا اوضحه وفتح له مقفله . فيخلص من الفن وقد استولى على ملكته . هذا وجه التعليم المفيد . وهو انما يحصل في ثلاثة تكرارات ، وقد يحصل للبعض في اقل من ذلك بحسب ما يخلق له ويتيسر عليه » . وهذه ايضاً ملاحظة ثمينة في التعليم لها اهميتها المثلى .

ثالثاً : ويحسن بالمتعلم ألا يشتغل إلا بعلمٍ علمٍ « حتى يعيه من اوله الى آخره ، ويحصل أغراضه ويستولي من ملكة ينفذ بها في غيره : لأن المتعلم اذا حصّل ملكة ما في علم من العلوم استعد بها لقبول ما بقي وحصل له نشاط في طلب المزيد والنهوض الى ما فوق » . وهذه القاعدة لا يمكننا ان نُقرّ ابن خلدون عليها . فلئن اقررناه على جميع القواعد الاخرى وأشدنا بفضله فيها وسبقه علماء التربية المحدثين ، فلا يسعنا إلا ان نرفض هذه القاعدة التي تتنافى مع الواقع . إذ قد ثبت ان الانسان يمكنه – بل من الخير له – ان يتعلم اكثر من فن واحد في وقت واحد وانّ تعلّم اي فرع من فروع المعرفة لا يقتصر امره على انه لا يعيق تعلّم اي فرع آخر ، بل انه على العكس من شأنه ان يساعد كثيراً على تعلمه .

رابعاً : ينبغي عدم التطويل « على المتعلم في الفن الواحد بتفريق المجالس وتقطيع ما بينها لأنه ذريعة الى النسيان وانقطاع مسائل الفن بعضها عن بعض ، فيتعسر حصول الملكة بتفرقها » . فالملكة انما تحصل بتتابع الفعل وتكراره ، فاذا تنوسي الفعل لطول المدة بين الدرس والدرس

تتوسيت الملكة الناشئة عنه . وهذه النظرية من أمهات نظريات التعلم في الوقت الحاضر .

خامساً : لا يجوز استعمال العنف . فالشدة على المتعلمين مضرة بهم ، ولا سيا في اصاغر الولد ، إذ ان « ارهاف الحد في التعليم مضر بالمتعلم ، لأنه من سوء الملكة ، ومن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين او المماليك او الخدم سطا به القهر وضيق على النفس في انبساطها وذهب بنشاطها ، ودعا الى الكسل ، وحمل على الكذب والخبث ، وهو التظاهر بغير ما في ضميره خوفاً من انبساط الايدي اليه بالقهر عليه . لذلك صارت له هذه عادة وخلقاً وفسدت معاني الانسانية التي له » .

ويعود ابن خلدون مرة اخرى فيشبه الأمة بالفرد : فالأمة التي تقع في قبضة القهر يجري لها ما يجري الفرد حتى تفقد انسانيتها . ويضرب لذلك مثلاً رائعاً بما حدث لليهود فيقول : « وهكذا وقع لكل أمة حصلت في قبضة القهر ونال منها العسف . واعتبره في كل من يُملك امره عليه ، ولا تكون الملكة الكافلة له رفيقة به ، تجد ذلك فيهم استقراءً . وانظره في اليهود وما حصل بذلك فيهم من خُلق السوء ، حتى انهم يوصفون في كل أفق وعصر بالخَرَج ، ومعنـــاه في الاصطلاح المشهور : بالتخابث والكيد ، وسببه ما قلناه » . وهذه ملاحظة عميقة لابن خلدون تلخص تجارب ونظريات عديدة في التحليل النفسي وعلم الاجتماع المعرفي .

سادساً : ومن الافضل الرحلة في طلب العلم ولقاء المشيخة ، اي اصحاب الاختصاص وكبار رجال العلم : إذ في ذلك « مزيد كمال في التعلم » . وذلك لما تقدم معنا من اهمية الاتصال الشخصي في نجاح التعليم وتمكين العلم في النفس .

سابعاً : يجب على المتعلم ألا يركن الى جهده الواعي وحده . فالتعليم عند ابن خلدون لا يحصل كله بالاستعداد والجد : فان هنالك جزءاً منه يُتلقى بالفتح من لدن الله . وفي ذلك يقول ابن خلدون : « فاذا عرض

لك ارتباك في فهمك أو تشغيب بالشبهات في ذهنك فاطرح ذلك وانبذ حجب الالفاظ وعوائق الشبهات ، واترك الأمر الصناعي جملة ، واخلص الى فضاء الفكر الطبيعي الذي فُطرتَ عليه ، وسرّح نظرك فيه ، وفرّغ ذهنك فيه للغوص على مرامك منه ، واضعاً قدمك حيث وضعها اكابر النظار قبلك : متعرضاً للفتح من لدن الله ، كما فتح عليهم مِنْ رحمته وعلّمهم ما لم يكونوا يعلمون » .

وهذه النظرية – رغم ملابساتها الدينية – سليمة جداً من وجهة نظر علم النفس ، لأنها تحليل صادق للحظات الإلهام والإشراق في حياة كثير من العباقرة عندما يصرفون النظر عن مسائل اعجزهم حلها ، وما هي إلا اوقات معدودة حتى تختمر حلولها في منطقة اللاوعي فتنثال عليهم المعاني والأفكار .

ثامناً : يجب تجنب معوقات التعليم . وهذه المعوقات شتى منها :

كثرة المؤلفات في العلم الواحد ، إذ يعجز المتعلم عن قراءة بعضها فضلاً عنها كلها .

ومنها تعدد المذاهب والآراء الصناعية ، اي الاجتهادات والشروح والاستطرادات والتعليقات الشخصية التي يضيع فيها المتعلم بين فلان وفلان . فأحرى بالمتعلم ان يفهم المسائل في ذاتها من الخوض في آراء المختلفين فيها .

ومنها اخيراً اختصار كتب التعليم وحشوها بالمعاني الكثيرة حتى تصبح ابواب العلم أحاجي وألغازاً يصعب على عقل المتعلم المبتدىء ان يفهمها ويستخرج المسائل من بينها . وغني البيان ما لهذه الآراء مجتمعة من قيمة تربوية عظيمة .

والعلوم عند ابن خلدون نوعان :

« علوم مقصودة بالذات » كالتفسير والحديث والفقه وعلم الكلام

والطبيعيات والآلهيات ، وهذه لا حرج من التوسع فيها « إذ يزيد طالبها تمكناً من ملكته وايضاحاً لمعانيها المقصودة » .

ثم علوم هي وسيلة آلية لهذه العلوم ، كالنحو والحساب والمنطق ، فلا ينبغي ان ينظر فيها « إلا من حيث هي آلة لغيرها » اي للعلوم المقصودة بالذات . فلا ينبغي التوسع فيها ولا التعمق ، لأن ذلك يفقدها خاصيتها وهي كونها مجرد أداة فقط تساعد على دراسة العلوم المقصودة بالذات . فكل توسع في هذه العلوم مضيعة للوقت ، وعائق يحول دون اتقان المتعلم للعلوم التي هي اهم منها ، وعلى حد قول ابن خلدون فان « التوسع في دراسة هذه العلوم الآلية تضييع للعمر وشغل بما لا يغني ... وربما يقع فيها انظار لا حاجة بها في العلوم المقصودة » فهي نوع من اللغو ، وهي ايضاً مضرّة بالمتعلمين على الاطلاق ، لأن المتعلمين اهتمامهم بالعلوم المقصودة اكثر من اهتمامهم من وسائلها . فاذا قطعوا العمر في تحصيل الوسائل فمتى يظفرون بالمقاصد ؟ لذلك يجب على المتعلمين لهذه العلوم ألا يستبحروا فيها وأن ينبّهوا المتعلم على الغرض منها . فمن نزعت به همته بعد ذلك الى شيء من التوغل ، فليَرقَ له ما شاء من المراقي صعباً او سهلاً [1] .

تكشف هذه الآراء لابن خلدون عن خبرة فائقة في التربية وعلم النفس أقر المختصون اكثرها كما رأينا في حينه . فهي زبدة تجارب امتخضها هذا المفكر الفذّ والرائد الالمعي العظيم صاحب العبقرية الثرة السامقة والنظرة النافذة والذهن النضيج والومضة التي لا تجود كثيراً بمثلها الدهور والآباد .

نقد (مقدمة ابن خلدون) :

لا تخلو (مقدمة ابن خلدون) من بعض العيوب والإنحرافات التي رأينا جانباً منها ، بعضها من قبيل الهنات والزلات التي يمكن ان تغتفر له ،

---

١ — انظر المقدمة ، جـ ٤ صفحة ١٢٣٠ — ١٢٤٧ .

خاصة اذا ما قيست بما اسدى للفكر البشري من خدمات لا ينكرها إلا مكابر ، وبعضها لا يضع صدورها عنه وكان ينبغي ان ينأى بنفسه عن الوقوع فيها . وهناك مطاعن وُجهت الى ابن خلدون يغلب عليها التجني او سوء الفهم ينبغي اعطاء فكرة عنها ليكون لنا رأي شامل في ابن خلدون . فلنبحث هذه المطاعن بحثاً موضوعياً دون ان نطنب في تفكير ابن خلدون او ان ننتقص منه ، متوخين تقويمه تقويماً موضوعياً يثبت الحقيقة في واقعها بلا تحيز او محاباة .

فيؤخذ عليه اولاً ما نرى في (المقدمة) احياناً من تداخل بين توخي العلم الصحيح بجمع الحقائق والكشف عن القوانين وبين الدعوة الى الاصلاح والإرشاد ، وهذا ليس من صفات رجل العلم في شيء . وللرد على هذا الاعتراض حسبنا ان نقول انه ليس من الجائز ان نحكم على القرن الرابع عشر (او القرون التي سبقته) بعقلية القرن العشرين . ان التداخل بين ميادين الدراسة المختلفة كان شيئاً مألوفاً جداً في الماضي ، وان التمييز بين ما يرجع الى العلم الخالص وما يرجع الى الدعوة والاصلاح لم يُعرف ولم يتبلور في الاذهان إلا في العصر الحديث . فلا نطلب من القدماء ان يفكروا بعقلية المحدثين . ومع هذا فقد استطاع ابن خلدون ان يتخلص من هذا التداخل في مواضع لا حصر لها من (المقدمة) . لكنه لم يتخلص منه تخلصاً تاماً . فإذا لم تتبلور هذه التفرقة في ذهنه تبلورها في اذهاننا نحن اليوم فعذره واضح ، فلا نُحمّله ما لا يحتمل .

هذا من جهة ، ومن جهة اخرى هناك من علماء الاجتماع (بومان Bowman) من ينادي اليوم بصعوبة الفصل بين الاهتمام بالناحية العلمية في دراسة المجتمع ، والاهتمام بالإصلاح الاجتماعي . فالصلة وثيقة جداً بينهما بحيث يكاد يكون من المتعذر وضع حد واضح يفصل احدهما عن الآخر . فالدعوات الإصلاحية والتوجيهية في نظر هذا الفريق من العلماء تدخل في نطاق علم الاجتماع بحسبانها جزءاً لا يتميز منه .

ويؤخذ على ابن خلدون ايضاً النقص الكبير في استقراء الظواهر وجمع الشواهد التي تؤيد وجهة نظره . فهو إنما درس الشعوب الاسلامية بصورة عامة وشعوب اهل افريقية على وجه الخصوص في عصر معين ، وانتهى الى نتائج ناقصة جعل منها قوانين عامة ظن انها تصدق في كل زمان ومكان .

وهذا المأخذ يبدو وجيهاً ، لولا انه يغفل ناحية هامة ، وهي ان الظواهر التي استقرأها ابن خلدون والشواهد التي جمعها لم تقتصر على الشعوب الاسلامية وشمال افريقيا بل تناولت جميع الأمم التي تناهى علمه اليها وجميع العصور التي امكنه التوغل فيها ، كل ذلك بحسب ما كانت تسمح به الامكانيات العلمية والتاريخية في عصره والعزلة النسبية التي كانت تميز المجتمعات في زمنه . وإذا كانت القوانين التي وصل اليها ذات مسحة عامة ولها صفة الاطلاق نوعاً ، فإنها كانت على كل حال صادقة في عصره وفي الرقعة الجغرافية والتاريخية التي كان يعيش فيها . أما ما سوف يحدث بعد ذلك ، وهل سوف يطرأ عليها في المستقبل البعيد ما يغيرها فأمر لا يمكن التنبؤ به ، لا سيما في المرحلة التاريخية والظروف العلمية والثقافية التي كان يحيا فيها ، والتي كان يسيطر عليها جو من الاستاتيكية والركود يصعب فيه تصور تغيرات غير منتظمة — كالتي تحدث الآن — في مصائر المجتمعات والشعوب . فالتنبؤ في شؤون الاجتماع حيث تتشابك العلاقات الانسانية والعوامل الجغرافية والظروف التاريخية ، وحيث تتداخل وتتعقد ، أمر في غاية الصعوبة والعسر ان لم يكن مستحيلاً كل الاستحالة . وحسبه ان يكون القوانين التي وصل اليها قد توخى فيها الأمانة والصدق والنزاهة والتجرّد والموضوعية ، وأن يقيم علمه على دعائم راسخة متينة ، وأن يجمع له من الشواهد والأدلة ما تتسع له إمكانياته ، هذا كل ما يطلب من رجل العلم وهذا ما ينبغي ان تكون عليه الدراسة الصحيحة المثلى ، لا سيا في عصر ابن خلدون . وفضلاً عن ذلك ان تاريخ العلم حافل بالأشخاص الذين وضعوا القوانين التي لا تقل فجاجة وتسرعاً عن قوانين ابن خلدون

فتناولتها الأجيال التالية بالتعديل والصقل والتهذيب والحذف والزيادة نتيجة لظهور كشف جديد او معلومات لم تكن بالحسبان . فلا نتوقع من مكتشف لقانون – بله من واضع لعلم بكامله – ان يكتشف قانونه هذا مبرأ من كل عيب ، او يضع علمه خالصاً من كل شائبة ففي نقدنا للأعمال والآثار والمآثر – وبخاصة اذا كانت تتصل بالقدماء – يجب ان نذكر دائماً المرحلة التاريخية التي عاش اصحابها فيها والإمكانيات العلمية الضحلة التي كانت بين ايديهم . فلنحذر – كما قلت سابقاً وكما سأظل اقول دائماً – ان نحكم على القدماء بحسب معاييرنا ومقاييسنا التي انضجتها تجارب طويلة وخبرات مريرة حتى وصلت الى حالتها الحاضرة .

بل حتى لو صرفنا النظر عن هذه الاعتبارات جميعاً وسلمنا بنقص استقراء ابن خلدون وبأن مقارناته محدودة لم تتعد العرب والبربر وشمال افريقيا ، فليس في هذا ما يضير ابن خلدون في شيء ، بل هذه هي الطريقة المثلى لدراسة المجتمعات ، وهي الطريقة التي تقتطع بيئة محدودة او مجتمعاً معيناً بالذات وتحصر الدراسة فيه لتخرج بنتائج دقيقة : وذلك كدراسة ايفانز بريشارد لبدو برقة وشمال افريقيا في كتابه The Sanusi of Cyrenaica ومرغريت ميد لمجتمعات محددة بجزيرة غينيا الجديدة في كتابها Sex and Temperament in three Primitive Societies الخ . فأمثال هذه الدراسات المحصورة في نطاق ضيق لا يكون موضوعها معالم مجرّدة كما هو حال الدراسات التي تجري على نطاق واسع جداً وتدور في الفراغ – دراسة الانسانية مثلاً – بل إنما يكون مجالاً محدداً ملموساً في متناول الضبط العلمي والطريقة المنهجية الموجهة . وهذا ما يفعله علماء الكيمياء والفيزياء والبيولوجيا والفلك و .. عندما يحصرون دراساتهم في مجال معين من مشاهداتهم لا يتخطون ، حتى اذا ما فرغوا منه انتقلوا الى غيره . وهكذا ثم يصدرون بعد ذلك تعميمات تشمل هذه المجالات مجتمعة ، وبهذه المثابة فإن دراسة ابن خلدون تعد خير دراسة لواقعنا الإجتماعي الذي لا يزال

حتى الآن يتميز بحساسيته الشديدة للقيم البدوية والمفاهيم العشائرية والقبلية ويتأثر اكثر من أي مجتمع آخر بالتفاعل بين البداوة والحضارة . لقد وضعت نظريات كثيرة لفهم واقعنا الاجتماعي الحديث والقديم وكلها لا تخلو من النقص ، وما لم نعالج هـذا الواقع على ضوء نظرية ابن خلدون التي هي اقرب الى فهمه وسبر اغواره من أي نظرية حديثة اخرى مستوردة من الخارج فلن يكتب لنا النجاح . فهي نظرية علمية طبيعية رائدة انضجتها تربة هـذه البلاد وتغذت بلبانها فعرفت موطن الداء فيها . فيجب ان تكون عمدتنا في كل محاولة علمية في هذا السبيل .

ومن المطاعن التي توجه لابن خلدون اخيراً ما يقال من سيطرة عنصر اللامعقول على تفكيره ، فهو على الرغم من ايمانه العميق بقـانون السببية وبخضوع وقائع العمران لها ، يؤمن – فيما يرى الطاعنون بـه – بالخوارق والمغيبات والتأثيرات العلوية . وهـــذا المطعن غير صحيح في نظرنا . فابن خلدون يؤمن بالعقل الى ابعـد مدى وان كان يضع له حدوداً . فحدود اي شيء داخلة في تعريفه ، فضلاً عن ان ذلك عمل علمي بحت يمكن وصفه بأنه بحث في طاقة العقل نفسه كما قلنا في مناسبة سابقة . فالعقل لا مدخل له في نظر ابن خلدون في كثير من الامور ولا سيما امور الدين – وابن خلدون رجل متدين كما مرّ معنا – « وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه ، بل العقل ميزان صحيح ، فأحكامه يقينية لا كذب فيها . غير انك لا تطمع ان تزن بـــه امور التوحيد والآخرة وحقائق النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره ، فانه طمع في محال »[1] على حد قول ابن خلدون .

وهناك مطاعن اخرى توجه في العادة لابن خلدون ، إلا انها لا تخرج عما ذكرنا ولكن تشفع له اننـا لا نعرف احداً من الناس قبله قد شاد صرحاً رائعاً كالصرح الذي شاده مفكرنا العربي العظيم ، فهو اول فيلسوف

---

١ – المقدمة ، ج ٣ صفحة ١٠٣٧ .

عرفه الفكر الانساني وصل الى القمة في دراسة الظاهرة التاريخية ـــ الا
وحين يمتد نشاط الانسان العقلي الى ميادين واسعة كالتي امتد اليه
ابن خلدون ، فان من حقه علينا ان نعفو عن كثير من هناته و
ان ابن خلدون رجل منطق ، ولكن هذا لا يمنعه ان يقع
من الاخطاء . وهو يضع قواعد ومناهج للبحث ، ولكن كتابه (
أيكة مشتبكة الاغصان من سوء النظام والتهافت والسقوط . بي
اذا ما توغلنا في هذه الايكة التقينا فيها بكنز من الحكمة والنشا
شق طرقاً كثيرة في ميدان البحث العلمي .

ان (المقدمة) توحي بعمق تفكير صاحبها ونفاذ بصيرته وبعد
وخصب معالجته . فاذا ما انقصنا من تقديرنا له كل ما فيه من
فإنه يبقى بعدها « سيد العارفين » . وذلك دليل مشجع على ما
العقل البشري من قدرة لا نهاية لها . وهو الهام مطمئن للذين ي
في سبيل فهم افعال الناس وسبر أغوارها والغوص الى أعماقها .

وان ابن خلدون المعجب بما ابدعه من علم وما أتى به من
لأعلم الناس بعجزه وأدرائه بحدوده اذ يقول :

ونحن ألهمنا الله الى ذلك إلهاماً ، وأعثرنا على علم جعلناه سن
وجهينة خبره[1] فان كنت قد استوفيت مسائله ، وميزت عن
الصنائع انظاره وانحاءه ، فبوفيق من الله وهداية . وان فاتني
احصائه واشتبهت بغيره مسائله ، فللناظر المحقق اصلاحه ، ولي الفض
نهجت السبيل واوضحت له الطريق ، والله يهدي بنوره من يشاء »

وهكذا فحسبه فخراً انه نهج السبيل واوضح الطريق .

اشعاع ابن خلدون بعد وفاته . —

لم يخلف ابن خلدون تلاميذ مباشرين سوى عدد قليل جداً ،
عدا هذا النفر القليل فان الذين تأثروا به انما تتلمذوا على كتبه و

---

١ — مثل عل من يجيء بالخبر الصادق .

بها بطريق النقل والاقتباس دون ان يحضروا مجلسه . ولكن مهما يكن من تأثّر العرب بكتابات ابن خلدون فإنها لم تستطع ان تؤتي أكلُها فيهم ، اذ كانوا في شغل عنها وعن كل عمل فيه خلق وأصالة . لقد خبا نورهم وأفل نجمهم فتحولوا عنه وعن آثاره . لقد كان الذبالة التي تسبق الفناء والوهج الأخير من حضارة عاشت طويلاً وامتد بها الاجل حتى غلبها تنازع البقاء ، فترنحت وهوت لتفسح المجال لحضارة اخرى تخلفها وتصل ما انقطع من امرها . ولكل أجل مكتوب .

وفي القرن السادس عشر عادت (المقدمة) الى الحياة عندما بدأ المؤرخون العثمانيون يعنون بها ويقتبسون منها ويستلهمون ما فيها من آراء وأفكار دون ان يتعدوا ذلك الى الابتكار والخلق . نذكر منهم على سبيل المثال طاش كبري زاده (١٥٦١) وحاجي خليفة (١٦٥٧) وخليل باشا زاده (المعروف باسم طبعي بك) (١٦٦٥) . ثم اخذت الترجمات التركية تترى بعد ذلك . فترجم القسم الاكبر من (المقدمة) محمد صاحب (المعروف باسم بيري زاده ١٧٤٩) ثم أتم الترجمة بعده احمد جودت (١٨٩٥) .

وعن طريق الاتراك اتخذت (المقدمة) طريقها الى اوربا منذ اخريات القرن السابع عشر . وكان اول من تكلم على ابن خلدون هو دربلو d' Herbelot في المكتبة الشرقية Bibliothèque orientale سنة ١٦٩٧ فأتى على نبذة من حياته وبعض مقتطفات من (المقدمة) معثرة بالأخطاء . ثم يعثر سيلفستر دي ساسي Silvestre de Sacy ما بين سنتي ١٨٠٦ — ١٨١٠ على بعض اجزاء منها مترجمة الى الفرنسية . وبعد ترجمة دي ساسي ظهرت عام ١٨١٢ رسالة باللغة الالمانية للمستشرق النمساوي فون هامر بورغشتال Von Hammer Purgstall عن (اضمحلال الاسلام بعد القرون الثلاثة الاولى للهجرة) أشار فيها الى اهمية ابن خلدون وخلع عليه لقب « مونتسكيو

العرب » . وأول من ترجم (المقدمة) ترجمة كاملة دقيقة وأمينة الى لغة اوروبية هو البارون دي سلان Baron de Slane الذي نقلها الى الفرنسية سنة ١٨٦٨ . ومنذ ذلك الحين لم ينقطع الاهتمام بترجمة (المقدمة) وإعادة ترجمتها من جديد . فترجمت الى الايطالية والالمانية والانكليزية والبرتغالية والاوردية ، بالاضافة الى الفرنسية .

وهكذا لم ينقطع الاهتمام بابن خلدون منذ القرن السابع عشر ، بل ان هذا الاهتمام لا يزال يشتد ويتعاظم . لكن المسألة التي ما انفكت تشغل الاذهان هي معرفة ما اذا كان لهذه الترجمات أثر في قيام الابحاث التاريخية والاجتماعية في اوروبا . فعلى الرغم من ان ابن خلدون يجب ان يُعدّ أباً لفلسفة التاريخ ورائداً لعلم الاجتماع فانه من الوجهة العملية لم يُقدَّر له – على ما يبدو حتى الآن على الاقل – ان يكون ذا تأثير مباشر في تطور هذين الفرعين الهامين من فروع العلوم الانسانية . إذ لم يظهر حتى الآن ما يشير الى احتمال اطلاع المشتغلين بهما من الغربيين على (المقدمة) . وليس على المرء هنا الا ان يتكهن ويرجم بالظنون .

فهناك من يقول باحتمال اطلاع اوغست كومت على (المقدمة) او على بعض اجزاء منها عن طريق بعض تلاميذه من المصريين . ويرى البروفسور تتنيل شميت N. Schmidt ان آثار ابن خلدون كانت معروفة في الاندلس خلال القرن الخامس عشر . وهذا الرأي لا يخلو من الصواب ، لأن ابن خلدون عرف الاندلس كما مرّ معنا في ترجمته ورحل اليها مرتين واتصل فيها بعدد غير قليل من ادبائها ومفكريها . ولئن كان قد كتب (المقدمة) بعد ذلك عندما نزل بقلعة بني سلامة ، الا انه ظل على اتصال بأصدقائه فيها يراسلونه ويراسلهم مدة لا تقل عن عشرين عاماً . فمن المستبعد والحالة هذه ان تبقى اروع آثاره غير معروفة في الاندلس .

نعم ان مؤلفاته لم تنتقل الى اوروبا عن طريق الاندلس بل وصلت اليها متأخرة عن طريق المشرق كما رأينا ، لكن ذلك راجع – فيما يرى شميت – الى احراق الكتب العربية الهائلة في باب الرملة بغرناطة سنة ١٤٩٩ عند اجلاء العرب عن الاندلس نهائياً . وعلى كل حال لا نستطيع ان نقطع في هذه المسألة الشائكة بقولٍ فصلٍ او رأيٍ حاسم . فإن هي إلا ظنون ، وأن الظن لا يغني من الحق شيئاً .

الفصل الحادي عشر

انتقـــال التـــــراث

كان اختلاط العرب بالامم اللاتينية في القرون الوسطى اختلاط قتال وحروب ومعارك اولا ، ثم اختلاط حضارة وثقافة وأفكار بعد ذلـك . ومن هنا كان التأثير والتأثر ، ومن هنـا كان التفاعل وانتقال التراث من الشرق الى الغرب .

وتعددت المسالك التي سلكها هذا التراث في طريقه الى الغرب . فقد غزت نهضة العرب عقول اللاتـين وافهامهم ، فهبوا لمقاومتها او الاندماج فيها والمساهمة في خيراتها .

وهكذا كان لقاء فكان اخصاب .

لقاء بـين فكر بلغ غاية نضجه وتطوره ، وفكر اخـذ يمي وجوده ويتلمس الطريق ليبدأ المسير بين ثقافة يانعة اكتملت وآتت اكلها ، وثقافة ناشئة اجتذبها البريق وأخذ منها كل مأخذ .

وكان الأخصاب الذي اسفر عنه هـــذا اللقاء فذاً رائعاً ، لا ينضب معينه ولا ينقطع مدده ، بل تراه يعدق ويزداد تدفقاً كلما تقاذفته الرياح واستطال به الزمن . فهو يتجدد باستمرار وينمو ثم ينمو ، ولا يزيده ذلك

إلا قوة وعطاء. وحسبنا للدلالة على ما فيه من قوة وحيوية ان حضارتنا اليوم بكل شمولها وإبعادها وآثارها الخارقة التي بلغت حد الاعجاز هي من نتاج هذا الاخصاب.

وقد تمت عملية الاخصاب هذه بين الفكرين العربي والاوروبي (١) في صقلية وجنوب ايطالية من ناحية، (٢) والاندلس ومدينة طليطلة من ناحية اخرى. وكان هناك اتصال ثالث في الحروب الصليبية لا يهمنا هنا.

(١) فأما صقلية التي افتتحها العرب سنة ٢١٢ هـ على يد الاغالبة، فقد وفدوا اليها بعقلياتهم وثقافاتهم ومذاهبهم ووفدت معهم اليها طائفة من الكتب العربية او المنقولة الى العربية متنوعة في ثقافاتها، ومن هنا بدأ التلاقح والاخصاب. فما هي إلا فترة قصيرة استراحت فيها بعض الراحة من الحروب والفتن حتى انتجت انتاجاً متنوعاً في الفقه والحديث واللغة والفلسفة والطبيعة والطب والهندسة والنجوم، وكان ذلك في اواخر القرن الرابع وأوائل القرن الخامس للهجرة.

وفي بلرم Palrme التي اتخذها العرب عاصمة لهم في صقلية انشأوا اول مدرسة للطب لم يعد مثلها في العالم اللاتيني آنذاك. وعلى غرار هذه المدرسة انشأت مدارس للطب في بلاد ايطاليا، وساعد على ذلك انتقال البابوات الى افينيون Avignon بفرنسا فخلا الجو للعلم العربي والقرائح العربية زمناً طويلاً.

وطالت ايام العرب في صقلية الى سنة ٤٨٤ هـ حيث سقطت في ايدي النورمان الذين ساروا على نهج العرب في التسامح وتنشيط الحركة العقلية في الجزيرة، فأبقوا المسلمين على عاداتهم ودينهم ولسانهم، واستعملوا فريقاً كبيراً منهم في حروبهم وحاشيتهم. فكان منهم القواد والعظماء والعلماء في خدمة الدولة الجديدة، وظلت اللغة العربية لغة رسمية في الجزيرة طوال حكم النورمان، بل لقد تعلم هؤلاء العربية، ومنهم من برز فيها ونظم فيها الأشعار. وهكذا تخلق النورمان بأخلاق رعاياهم وعاملوهم معاملة

نادرة في التسامح الديني والسياسي ، حتى اتهم البابوات امراء النورمان بالإسلام ، وما زالوا بهم حتى قضوا عليهم بهذه التهمة الكاذبة التي لا اساس لها من الصحة .

وفي هذه الأثناء لم ينقطع سيل الكتب والعلماء عن غزو صقلية بل لقد ظلت هذه الجزيرة تستورد الكتب والعلماء من الخارج كما كانت تفعل في العصر العربي . وساعد على ذلك ما ذكرناه من تسامح النورمان بإزاء المسلمين ومساعدتهم ايما مساعدة . فقد انشأ رجار (روجر) اكاديمية كان يعمل فيها العلماء المسلمون مع العلماء النصارى واليهود جنباً الى جنب . وأحسّ بالحاجة الى ترجمة العلوم العربية الى اللاتينية فاستحضر الكتب الجغرافية المؤلفة بالعربية او المترجمة اليها من اليونانية مثل (كتاب العجائب) للمسعودي و (كتاب الجغرافية) لبطليموس وأرسيوس . وهو الذي استقدم من بر العدوة[1] . الشريف الادريسي وبالغ في اكرامه وطلب اليه ان يبقى في صقلية وأن يحقق له اخبار البلاد بالمعاينة لا بما ينقل من الكتب وندب لذلك اناساً اذكياء ، وجهزهم رُجار الى اقاليم الشرق والغرب والشمال والجنوب وأنفذ معهم بعض المصورين ليصوروا ما شاهدوه عياناً . ولما تكامل ذلك كله اثبته الشريف الادريسي في مصنف سماه (نزهة المشتاق في اختراق الآفاق) . وهو من خير ما كتب في الجغرافيا . وعمل الادريسي لروجار كرة ارضية من الفضة كانت من اجل ما ابتدعته قريحة عربية رسم فيها العالم ببره وبحره وجباله وسهوله وأنهاره وبحيراته ومدنه وممالكه .

وفي ايام غليالم الاول والثاني ازدهرت حركة الترجمة الى اللغة اللاتينية سواء من اللغة العربية او اليونانية . وكان من اشهر المترجمين عن اليونانية انريكو اريستيبو E. Aristippo الذي ترجم (الآثار العلوية) لأرسطو

---

١ — بر العدوة هو ما سامت الاندلس وصقلية من شمال افريقيا ، ويعنون بالعدوة المغرب الأقصى والأوسط والأدنى .

ومحاورتي (فيدون) و (مينون) لأفلاطون . وأشهر المترجمين عن العربية يوجين البلرمي E. de palerme الذي ترجم الى اللاتينية كتابي (المجسطي) و (المناظر) لبطليموس وكتاب (كليلة ودمنة) او على الأقل لعله ساعد في ترجمته .

(٢) هذا هو بعض شأن صقلية في نقل التراث الفكري العربي الى اوروبا وهو شأن قليل جداً اذا ما قيس بشأن الأندلس ، ولذلك آثرنا الكلام على هذه الأخيرة بعد الكلام على صقلية ، خلافاً للعرف المتبع في العادة .

لقد كان الاسبان جيراناً للمسلمين الاندلسيين ربطتهم بهم الاسباب المتصلة زماناً بعد زمان ، ولم تقتصر علاقاتها على الغرب ، بل قامت بينها صلات سلمية ايضاً . وعن طريق هذه العلاقات عرف نصارى الشمال ما كان للمسلمين في الجنوب من نظم سياسية وإدارية ودينية وتجارية وثقافية وتنبهوا الى قدرها ، ومن الطبيعي ان يميل الى النسج على منوالها .

وعندما كتب للاسبان الانتصار على العرب في حربهم الطويلة مع المسلمين - التي يسميها كتابهم بحرب الاسترداد Reconouista وتمكنوا من استعادة طليطلة عام ٤٧٨ هـ (١٠٨٥ م) وتقرير مصير الجزيرة بذلك ، اخذ ملوك قشتالة يعملون على رفع مستوى الثقافة بين شعبهم ، بنقل كنوز الثقافة الاسلامية الى لغاتهم . ومن ثم ظهرت في طليطلة (مدرسة المترجمين) Collegio de Traduttores Toledanus التي نقلت العلوم الاغريقية وما اضافه العرب اليها من شروح وتعليقات الى المدارس الاوروبية . فقد كانت هذه المدينة موئلاً للعلم منذ عهد بعيد تمتاز بمكتباتها العظيمة التي نقلت اليها من المشرق آلاف المجلدات ، كما انضم اليها جزء لا يستهان به من مكتبة الحكم الثاني وكان بها جماعة حرة من المترجمين يعملون في هذه المكتبات ينتمون الى طوائف ثلاث يجاور بعضها بعضاً : المسلمين والنصارى واليهود . وكان اليهود هم همزة الوصل بين الطائفتين الأخريين ، سواء في التجارة او في نقل

العلوم . ولا بدّ من التنويه هنا بفضل ريموندو Raimondo (١١٥٢) اسقف طليطلة وكبير مستشاري ملوك قشتالة آنذاك . فهو الذي شجع حركة الترجمة ونقل الكتب العربية الى الكتب اللاتينية وكان فعله هذا حدثاً حاسماً كان له أبعد الأثر في مصير اوروبا كما يقول رينان . ثم توالى خلفاؤه من الاساقفة في تشجيع هذه الحركة والحدب عليها حتى استمرت اكثر من قرن .

وكانت الطريقة المتبعة في النقل ان يتولى يهودي مستعرب ترجمة النص العربي ويمليه باللغة الاسبانية العامية ، ثم يقوم احد المترجمين الاسبان بنقله الى اللغة اللاتينية . وكان اهتمام النقلة منصرفاً في اول عهد الاسبان بالترجمة الى العلوم العربية المنقولة عن اليونانية لحاجة الاوروبيين الى مصدر جديد يمدهم بالمعرفة غير مصدر الرهبان ورجال الدين . فكانت العلوم العربية هي ذلك المصدر ، لا سيما ما كان منها منقولاً عن اليونانية . ثم اتجه المترجمون بعد ذلك الى نقل الآثار العربية الاصيلة .

وكان على رأس المترجمين الاسقف دومينيكوس غونديسالفي Gundisalvi (ويسمى في بعض النصوص غونديسالينوس Gundisalinus) المتوفى سنة ١١٨٠ وهو من كبار كنيسة طليطلة . وقد شاركه في الترجمة غالباً يوحنا بن داود Johannes Aben David المعروف بالاشبيلي او الاسباني . فنقلا بعض مؤلفات ابن سينا (النفس) و (الطبيعة) و (ما وراء الطبيعة) وبعض آثار الغزالي (مقاصد الفلاسفة) وابن جبيرول (ينبوع الحياة) . وهناك مترجم آخر سَمِيّ يوحنا هذا هو يوحنا الاسباني الفلكي الذي ترجم من العربية الى اللاتينية بعض كتب ابي معشر الفلكي والفرغاني عام ١١٣٤ وبعض كتب في الرياضة للخوارزمي انتقل بفضلها النظام العشري في الحساب الى اوروبا ، وبفضل هذه الكتب ايضاً عرفت اوروبا (الصفر) فأدخلته في نظامها العددي ، وبذلك استغنت عن الطريقة القديمة في الحساب ، وهي الطريقة التي كانت تعتمد على القيم العددية للحروف

الابجدية . كما اشترك في حركة الترجمة من العربية الى اللاتينية ايضاً مترجم ايطالي فذّ هو من اقدم المستشرقين الغربيين هو جيراردو الكريموني المتوفى سنة ١١٨٧ الذي انتزعه فريدريك الاول (وكان مهتماً جداً بعلم النجوم العربي) من قلب مدينته كريمونا وأرسله الى اسبانيا ، وقد اوصاه بجلب (المجسطي) لبطليموس من مدينة طليطلة . فانطلق اليها وهدفه (مجسطي) بطليموس وهو لا يدري انه قد ترجم من قبل كما مر معنا . فوجد طليطلة حافلة بعيون الفكر العربي ، فبقي فيها ما ينيف على العشرين سنة لم يقتصر فيها على نقل (المجسطي) بل نقل ايضاً الى اللغة اللاتينية فلسفة الكندي وغير ذلك من الكتب العربية النفيسة في الطب والفلك والفلسفة والرياضيات . وقد ذكر سارطون قائمة تشمل ٨٧ كتاباً نقلها جيراردو هذا عن العربية ، ثم عاد بهذه الذخائر الى موطنه كريمونا .

هذا واستمرت حركة الترجمة في طليطلة في القرن الثالث عشر . ومن اشهر النقلة فيها في ذلك القرن ميخائيل سكوتس (الاسكتلندي) Michel Scotus الذي ترجم بعض كتب ارسطو وابن سينا ، كما كان اول من ترجم بعض كتب ابن رشد الى اللاتينية (السماء والعالم) و (رسالة في النفس) وذلك بمساعدة اندريا اليهودي الذي كان يعاونه في الترجمة ويفسر له ما يقرأ . ومن المترجمين الكبار ايضاً ماركوس اسقف طليطلة الذي ترجم من العربية بعض آثار جالينوس ، كما ترجم القرآن الكريم وبعض الكتب في علم التوحيد . وكان هناك ايضاً مترجم آخر هو هرمان الالماني Hermanus Alemanus الذي ترجم شرح ابن رشد على الاخلاق لأرسطو سنة ١٢٤٠ وتلخيص الخطابة لابن رشد ايضاً .

ولم تكن هذه الترجمات على درجة واحدة من القوة والمتانة ، لكن ارقاها بدون شك انما هي الترجمات الواضحة ، البليغة في بعض الاحيان ، التي قام بها عميد المترجمين اللاتين فونديسالفي بمساعدة شريكه يوحنا الاشبيلي . امـــا الترجمات الاخرى فلا تخلو من الركاكة في عبارتها

والاضطراب والغموض في معناها . لذلك لم يكن بد من أعادة النظر في الكثير منها وترجمتها من جديد .

وبلغ الاهتمام بنقل آثار العرب الى اللاتينية أوجه في عهد الفونسو العاشر (الملقب بالحكيم) . ففي هذا العصر تداولت ايدي الاسبان كتباً عربية في الحِكَم والألغاز نقل اصحابها فيهـا حشداً من آراء فلاسفة الاسلام ومفكريهم . ونُقلت عن العربية كتب في الالعاب – كالشطرنج – واستُعملت الموسيقى الاندلسية في صياغة الاغاني الاسبانية ، وذاعت بينهم ترجمات لكتب عربيـة مشرقية في الحكمة والقصص مثل (السندباد) و (الف ليلة وليلة) عرفها الناس عن طريق صوّرها العربية . كما نُقلت العشرات من كتب الفلك من اللغة العربية الى اللغة الاسبانية . وأنشىء كذلك معهد للدراسات العليا في مرسية ثم نُقل الى اشبيلية بعـد ذلك وانتُدب فيه اساتذة من المسلمين لتدريس الطب والعلوم . وظلت طليطلة كذلك مركزاً للثقافة الاسبانية .

وكانت هناك بواعث حدت بالاسبان الى تدارس كتب العرب : منها الدفاع عن النصرانية وذلك بتعرُّف آراء الخصم والوقوف عليها تمهيـداً لمعارضتها وإظهار تفوق العقيدة المسيحية عليها . ومن هذه البواعث ايضاً مجرد الرغبة في تحصيل العلم والمعرفة لا سيما اذا ذكرنا ذلك الفقر المدقع في ثقافة الاسبان وتهمّهم الى كل ما يرفع المستوى العقلي بينهم . فالمغلوب مولع دوماً بتقليد الغالب كما يقول ابن خلدون وكما يقول منطق التاريخ والحضارة ، يستوي في ذلك المغلوب ثقافياً وحضارياً والمغلوب عسكرياً .

وعلى كل حال لقد نشطت حركة الترجمة والنقل في صقلية واسبانيا أيما نشاط بحكم اتصال هذين البلدين بالعرب وتمرسهم بثقافاتهم وأفكارهم. وأخذت هذه الثقافات والافكار تتسرب الى اوروبا ابتداء من القرن الحادي عشر . وتسابق الرجال من ذوي العقول النيرة الى بَلِرْم وطليطلة لتعلم اللغة العربية ودراسة العلوم العربية . وكان معظم هؤلاء من الانكليز

– كما ذكرنا من قبل – مثل أدلارد الباثي Adelard of Bath الذي ترجم زيج الخوارزمي المعروف عند العرب باسم (السند هند) وفي اوروبا باسم Tablae Astronomicae . ولم يظهر في اوروبا آنذاك كتاب واحد إلا وقد ارتوت صفحاته بالينابيع العربية واستمد منها الوحي والالهام ، وظهرت فيه بصمات الفكر العربي واضحة جلية سواء من حيث اللفظ والكلم او من حيث المعنى والمضمون .

وكان لهذه الموجة الطاغية اثرها البالغ العظيم في الدعوة الى الاصلاح الديني وقيام حركة النهضة في اوروبا وازدهار العلم والفكر فيها .

والخلاصة ان اوروبا لم تستيقظ من سباتها العميق الا على علوم العرب وآدابهم وآثارهم . فحضارة العرب كلها انما أشعّت في صقلية والاندلس ومنهما انطلق الاشعاع . وكل موجة علم او معرفة قدمت الى اوروبا إنما كان مصدرها هذان البلدان او ما جاورهما .

هكذا كان اللقاء بين الفكرين العربي واللاتيني ، وهكذا كان التلاقح فلا يُنجب فكر إلا بعد لقاء ينتقل به التراث من السالف الى الخالف .

فلا اخصاب إلا بعد لقاء .

هذه سنّة الفكر في جولته في الآفاق .

دليل الاعلام

ب

ت

ث

ج

ح

خ

د

ر

ز

س

ش

ص

ض

ط

ظ

ع

غ

و

ي



مصادر الكتاب

١ - باللغة العربية

نثبت فيما يلي - بحسب ترتيب حروف الهجاء - اسماء جميع المؤلفين الذين كانوا رفدا لنا، في تصنيف هذا الكتاب مع ذكر مؤلفاتهم . وكان تاثرنا بهم يتفاوت بين النقل الحرفي ونقل المعنى .

أ

ابراهيم (د. زكريا) : مشكلة الفلسفة القاهرة ١٩٦٢
- مشكلة الانسان . القاهرة ١٩٥٩

ابن حزم :
الفصل في الملل والاهواء والنحل (في خمسة اجزاء) المكتبة التجارية القاهرة ١٣١٧ - ١٣٢١ هـ

ابن ابي الحديد : شرح نهج البلاغة ، اربعة مجلدات ، بيروت ١٣٧٣ هـ ١٩٥٤ م

ابن خلدون: المقدمة، تحقيق الدكتور علي عبد الواحد وافي ، اربعة مجلدات ، القاهرة ١٣٧٦ - ١٣٨٢ هـ / ١٩٥٧ - ١٩٦٢ م
- التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا ، القاهرة ١٩٥١

ابن رشد :
تهافت التهافت ، تحقيق الدكتور سليمان دنيا ، جزان ، القاهرة ١٩٦٤ - ١٩٦٥
- كتاب فصل المقال ، تقديم وتعليق الدكتور البير نصري نادر ، الطبعة الثانية ، بيروت ١٩٦٨
- مناهج الادلة في عقائد الملة ، القاهرة ١٩٥٥

ابن سينا :
الاشارات والتنبيهات ، تحقيق الدكتور سليمان دنيا ، ثلاثة مجلدات . القاهرة ١٩٥٧، ١٩٥٨ ، ١٩٦٠ .
- كتاب السياسة ، في (مقالات فلسفية قديمة لبعض مشاهير فلاسفة العرب) المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩١١
- النجاة ، مطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٣١ هـ
- الشفاء ، تحقيق ابراهيم مدكور ،

القاهرة ١٩٦٠.
ـ كتاب احوال النفس ، دار الاحياء، القاهرة ١٩٥٢
ـ رسالة اضحوية في امر المعاد ، القاهرة ١٩٤٩
ـ مبحث عن القوى النفسية ، القاهرة ١٩٥٢
ـ رسالة في معرفة النفس الناطقة ، القاهرة ١٩٥٢
ـ رسالة في الكلام على النفس الناطقة القاهرة ١٩٥٢
ابن طفيل : حي بن يقظان ، تحقيق الدكتور جميل صليبا والدكتور كامل عياد ، دمشق ١٣٨١ هـ ـ ١٩٦٢
ابو ريان (د. محمد علي) : اصول الفلسفة الاشراقية ، الطبعة الاولى ، القاهرة ١٩٥٩
ـ قراءات في الفلسفة (بالاشتراك مع الدكتور علي سامي النشار) القاهرة ١٩٦٧
ابو زهرة (محمد احمد) :
المذاهب الاسلامية ـ ١٠٠٠ كتاب وزارة التربية والتعليم ـ مصر . بدون تاريخ
ارنولد (سير توماس .و.) :
الدعوة الى الاسلام . ترجمة الدكتور حسن ابراهيم حسن والدكتور عبد المجيد عابدين . الطبعة الثانية . القاهرة ١٩٥٩
الاشعري : مقالات الاسلاميين تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد جزآن . الطبعة الاولى ، القاهرة ١٣٦٩ هـ ـ ١٩٥٠ م
الاهواني (د. احمد فؤاد) : ابن سينا القاهرة ١٩٥٨
اعمال مهرجان ابن خلدون المنعقد في القاهرة من ٢ ـ ٦ يناير ١٩٦٢
أوليري (د. لاسي) : علوم اليونان وسبل انتقالها الى العرب. ترجمة الدكتور وهيب كامل ـ ١٠٠٠ كتاب . وزارة التعليم العالي . القاهر ١٩٦٢ .
امين (احمد) : فجر الاسلام ، الطبعة السادسة . القاهرة ١٣٧٠ هـ ـ ١٩٥٠ م
ـ ضحى الاسلام ثلاثة اجزاء . القاهرة ١٣٦٥ هـ ـ ١٩٤٦ م ، ١٣٥٧ هـ ـ ١٩٣٨ م ، ١٣٦٨ هـ ـ ١٩٤٩ م
ـ ظهر الاسلام اربعة اجزاء. القاهرة ١٣٧٧ هـ ـ ١٩٥٨ م ، ١٩٥٧ م، ١٩٥٧ م ١٩٥٥ م .
ـ يوم الاسلام القاهرة ١٩٥٨
امين (عثمان) : شخصيات ومذاهب فلسفية القاهرة ١٣٦٤ هـ ـ ١٩٤٥ م
الاهواني (د. احمد فؤاد) :
افلاطون . القاهرة دار المعارف . بدون تاريخ .
ـ فجر الفلسفة اليونانية ، الطبعة الاولى القاهرة ١٩٥٤

ب

بدوي (د. عبد الرحمن) :
ـ افلوطين عند العرب ، القاهرة ١٩٥٥
ـ الافلاطونية المحدثة عند العرب ، القاهرة ١٩٥٥
ـ ارسطو عند العرب ، الجزء الاول، القاهرة ١٩٤٧
ـ دور العرب في تكوين الفكر الاوربي، بيروت ١٩٦٥
ـ التراث اليوناني في الحضارة

الاسلامية .
دراسات لكبار المستشرقين . القاهرة ١٩٤٠.
ـ من تاريخ الالحاد في الاسلام ، القاهرة ١٩٤٥
ـ روح الحضارة العربية ، بيروت ١٩٤٩
ـ ارسطو ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٤٤
ـ افلاطون ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٤٤
ـ خريف الفكر اليوناني ، القاهرة ١٩٤٣
ـ ربيع الفكر العربي، الطبعة الثالثة، القاهرة ١٩٥٨
بروفنسال (ليفي) : العرب في الاندلس، ترجمة ذوقان قرقوط، بيروت . بدون تاريخ
بلدي (د. نجيب) : تمهيد لتاريخ مدرسة الاسكندرية القاهرة ١٩٦٢
البهي (د. محمد) : الجانب الالهي من التفكير الاسلامي ، القاهرة ، ١٣٦٥ ـ ١٣٦٦ هـ ـ ١٩٤٥ ـ ١٩٤٧
بلبع (د. عبد الحكيم) : ادب المعتزلة ، القاهرة ١٩٥٩

ت

التفتازاني (د. ابو الوفا الغنيمي) :
دراسات في الفلسفة الاسلامية ، القاهرة ١٩٥٧
ـ علم الكلام وبعض مشكلاته ، القاهرة ، ١٩٦٦
تيمور (المرحوم احمد) : ابو العلاء المعري . القاهرة ١٣٥٩ هـ ـ ١٩٤٠ م
توينبي (ارنولد) : تاريخ الحضارة الهلينية . ترجمة رمزي عبده جرجس . القاهرة ١٩٦٣

ج

جارالله (زهدي حسن) : المعتزلة ، القاهرة ١٣٦٦ هـ ـ ١٩٤٧ م
جمعة (محمد لطفي) : تاريخ فلاسفة الاسلام في الشرق والمغرب ، القاهرة ١٣٤٥ ـ ١٩٢٧
جيب : بنيه الفكر الديني في الاسلام. ترجمة الدكتور عادل العوا دمشق ١٣٧٩ هـ ـ ١٩٥٩ م
ـ دراسات في حضارة الاسلام . ترجمة الدكتور احسان عباس والدكتور محمد نجم والدكتور محمود زايد . بيروت نيويورك ١٩٦٤
الجندي (محمد سليم) :
الجامع في اخبار ابي العلاء المعري وآثاره الجزء الاول . مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق ١٣٨٢ هـ ـ ١٩٦٢ م
جانيه (بول) وسياي (جبريل) : مشكلات ما بعد الطبيعة . ترجمة الدكتور يحي هويدي . القاهرة ١٩٦١

ح

حسين (طه) : مع ابي العلاء في سجنه القاهرة ١٩٤٤ .
ـ تجديد ذكرى ابي العلاء . القاهرة الطبعة الخاصة ١٣٧٧ هـ ١٩٥٨ م

الحصري (ساطع) : دراسات عن مقدمة ابن خلدون. طبعة موسعة. القاهرة ١٩٥٣

د

دي بور (ت.ج) : تاريخ الفلسفة في الاسلام ترجمة محمد عبد الهادي ابو ريدة. القاهرة ١٣٥٧هـ ـ ١٩٣٨ م .

دنيا (سليمان) : الحقيقة في نظر الغزالي . القاهرة ١٣٦٧ هـ ـ ١٩٤٧ م

ديكارت (رينيه) : مقال عن المنهج . ترجمة محمود محمد الخضيري . القاهرة ١٣٤٨ هـ ـ ١٩٣٠ م

رفاعي (د. احمد فريد) : الغزالي . ثلاث مجلدات . القاهرة ١٣٥٥ هـ ـ ١٩٣٦ م

راندال (جون هرمان) وبوخلر (جوستاس) مدخل الى الفلسفة. ترجمة الدكتور ملحم قربان . بيروت ـ نيويورك ١٩٦٣

ز

زايد (سعيد) : الفارابي ، القاهرة ١٩٦٢

زريق (قسطنطين) : في معركة الحضارة . الطبعة الاولى . بيروت . ١٩٦٤ .

س

السيوطي : الاشباه والنظائر المكتبة التجارية ، القاهرة ١٣٥٩ هـ

سارطون (جورج) : تاريخ العلم والانسية الجديدة ترجمة اسماعيل مظهر . القاهرة ـ نيويورك ١٩٦١

ش

الشهرستاني : نهاية الاقدام في علم الكلام ، حرره وصححه الفرد جيوم (يطلب من مكتبة المثنى بغداد ، دون تاريخ) .

ـ الملل والنحل ، تحقيق محمد سيد كيلاني ، جزآن، القاهرة ١٣٨١هـ ١٩٦١ م

شفيتسر (البرت) : فلسفة الحضارة ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي . القاهرة ١٩٦٣

ص

صليبا (د. جميل) : من افلاطون الى ابن سينا. الطبعة الخامسة . دمشق ١٩٥١

ط

الطويل (د. توفيق) : اسس الفلسفة . الطبعة الرابعة ـ القاهرة ١٩٦٤ .

ع

علي (سيد امير) : روح الاسلام

ترجمة عمـــر الديراوي ، بيروت ١٩٦١
علي (محمد كـــرد) : الاســـلام والحضارة العربيـة . جزآن . الطبعة الثانية القاهـــرة ١٩٥٠. و ١٩٥٩ .
العثمان (عبد الكريم) : الدراسات النفسية عند المسلمين ، والغزالي بوجه خاص . القاهرة ١٣٨٢ هـ ـ ١٩٦٣ م
عنان (محمد عبدالله) : ابن خلدون القاهرة ١٣٥٣ هـ ـ ١٩٣٣ م
عبد الرازق (د. مصطفى) : تمهيد لتاريخالفلسفة الاسلامية، القاهرة ١٣٦٣ هـ ـ ١٩٤٤ م
ـ فيلسوف العرب والمعلم الثانـي القاهرة ١٣٦٤ هـ ـ ١٩٤٥ م
العقاد (عباس محمود) : ابن رشد بيروت ١٩٥٣
ـ اثر العرب في الحضارة الاوربيـة الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٦٠.
ـ رجعة ابي العلاء. القاهرة ١٣٥٧هـ ـ ١٩٣٩ م
عبد الرحمن (عائشة، بنتالشاطيء): الحياة الانسانية عند ابي العلاء ، القاهرة ١٩٤٤ .
ـ الغفران لابي العلاء . تحقيـــق ودرس . القاهرة ـ ١٩٥٤
ـ ابو العلاء المعري القاهرة ١٣٨٤ هـ ـ ١٩٦٥ م
العوا (عادل) : الكلام والفلسفة . دمشق ١٣٨١ هـ ـ ١٩٦١ م

غ

الغزالي : احياء علوم الدين ، اربعـة مجلدات، المطبعة الازهرية المصرية الطبعة الثانية ، ١٣١٦ هـ
ـ ايها الولد ، الطبعة الثانيـــة ، بيروت ١٩٥٩
ـ مشكاة الانوار ، تحقيق الدكتور ، ابو العلا عفيفي، القاهرة ١٣٨٣هـ ـ ١٩٦٤ م
ـ تهافت الفلاسفة ، تحقيق سليمان دنيا ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٣٧٤ هـ ـ ١٩٥٥ م
ـ القســطاس المستقيم ، تحقيـــق فكتور شلحت ، بيروت ١٩٥٩
ـ ميزان العمل ، تحقيق الدكتـــور سليمان دنيا ، الطبعة الاولـى ، القاهرة سنة ١٩٦٤
ـ مقاصد الفلاسفة ، تحقيق الدكتور سليمان دنيا ، القاهرة ١٩٦١
ـ المنقذ من الضلال، تحقيق الدكتور جميل صليبا والدكتور كامل عياد، الطبعة السادسة ، دمشـــق ، ١٣٧٩ هـ ـ ١٩٦٠ م
ـ فرائد اللآلي من رسائل الغزالـي وتحتوي على (معراج الـسالكين) و (منهاج العابدين) و (روضـة الطالبين) مصر ١٣٤٤ هـ
ـ المستصفى فياصول الفقه، القاهرة ١٣٢٢
ـ الجام العوام عن علـم الكـــلام ، المطبعة المنيرية ١٣٥١ هـ
ـ معارج القدس في مـــدارج معرفة النفس القاهرة ١٩٢٧
غولد تسيهر (اجناس) . العقيدة والشريعة في الاســـلام ، ترجمة محمد يوسف موسى وعبد العزيز الحـق وعـلي حسن عبـد القادر ، القاهرة ١٩٤٦

ف

الفارابي :
كتاب اراء اهل المدينة الفاضلة تحقيق الدكتور البير نصري نادر، بيروت ١٩٥٩
– كتاب الجمع بين رايي الحكيمين، تحقيق الدكتور البير نصري نادر ، بيروت سنة ١٩٦٠ .
– كتاب السياسة المدنية ، تحقيق الدكتور فوزي متري نجار ، بيروت ١٩٦٤
– احصاء العلوم ، تحقيق الدكتور عثمان امين ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٤٩
فارنتن (بنيامين)
العلم الاغريقي . جزآن . القاهرة ١٩٥٨ – ١٩٥٩
فخري (ماجد) : ابن رشد. بيروت ١٩٦٠
– ارسطوطاليس . بيروت ١٩٥٨
فو (البارون كارا) : الغزالي . ترجمة عادل زعيتر . القاهرة ١٩٥٩
فلهوزن (يوليوس) : الخوارج والشيعة ترجمة د. عبد الرحمن بدوي القاهرة ١٩٥٨

ق

قاسم (د. محمود) : دراسات في الفلسفة الاسلامية ، القاهرة ، ١٣٨٥ هـ – ١٩٦٦ م
– في النفس والعقل ، الطبعة الثانية القاهرة ١٩٥٤ .

ك

كوربان (هنري) : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي ، بيروت ١٩٦٦ ، الكتاب الذهبي للمهرجان الالفي لذكرى ابن سينا – القاهرة ١٩٥٢
كرم (يوسف) : تاريخ الفلسفة اليونانية . القاهرة ١٣٥٥ هـ – ١٩٣٦ م
كيتو (هـ.د.) : الاغريق ، ترجمة عبد الرازق يسري القاهرة ١٩٦٢
كاسير (ارنست) : مدخل الى فلسفة الحضارة الانسانية ، بيروت – نيويورك ١٩٦١

ل

لاندو (روم) :
الاسلام والعرب ، ترجمة منير البعلبكي . بيروت ١٩٦٢

م

مرحبا (د. محمد عبد الرحمن) :
المسألة الفلسفية ، بيروت ١٩٦١
– آنشتين : حياته، عصره، نظرياته، فلسفته ، بيروت ١٩٥٨
الملطي : التنبيه في الرد على اهل الاهواء والبدع ، استانبول ١٩٣٦
المسعودي : مروج الذهب ، القاهرة ١٩٥٩
متز (ادم) : الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري ، ترجمة د. محمد عبد الهادي ابو ريدة، جزآن

الطبعة الثالثة ، القاهرة ١٣٧٧ هـ - ١٩٥٧ م

مغنية (محمد جواد) : معالم الفلسفة الاسلامية بيروت ١٩٦٠.

ماسون اورسيل (بول) : الفلسفة في الشرق ، ترجمة محمد يوسف موسى . القاهرة ١٣٦٤ هـ - ١٩٤٥ م

مطر (اميرة حلمي) : الفلسفة عند اليونان القاهرة ١٩٦٥

محمود (د. عبد الحليم) :
التفكير الفلسفي في الاسلام جزآن. القاهرة ١٩٥٥

مدكور (د. ابراهيم) : في الفلسفة الاسلامية . القاهرة . ١٣٦٧ هـ - ١٩٦٧ م .

المعري (ابو العلاء) :
اللزوميات ، الطبعة الثانية بيروت ١٩٦٩ .

رسالة الغفران ، تحقيق وشرح عائشة عبد الرحمن ، الطبعة الرابعة دار المعارف بمصر (بدون تاريخ)

تاريخ الفكر العربي : اسماعيل مظهر القاهرة ١٩٢٨

موسى (د. محمد يوسف) :
القرآن والفلسفة . القاهرة ١٣٧٨ هـ - ١٩٥٨ م

- بين الدين والفلسفة - القاهرة ١٩٥٩

ن

النسفي (ابو المعين) : بحر الكلام ، بمجموعة الرسائل ، مطبعة تكردستان ١٣٢٩ هـ - ١٩١١ م
تكردستان ١٣٢٩ هـ - ١٩١١ م

نجاتي (محمد عثمان) : الادراك الحسي عند ابن سينا . القاهرة ١٩٤٦

النشار (د. علي سامي) :
نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان، الاسكندرية ١٩٦٤

- المنطق الصوري ، الطبعة الاولى ١٩٥٥

- مناهج البحث عند مفكري الاسلام القاهرة ١٩٦٥

- نشأة التفكير الفلسفي في الاسلام جزآن ، القاهرة ١٩٦٥

- قراءات في الفلسفة ، (بالاشتراك مع الدكتور محمد علي ابو ريان) القاهرة ١٩٦٧ .

النوبختي : فرق الشيعة ، نشرة ريتر ، ليبزج ، ١٩١٣

نعمة (الشيخ عبدالله) : فلاسفة الشيعة منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت ، دون تاريخ .

هـ

هل (ي) : الحضارة العربية ترجمة الدكتور ابراهيم احمد العدوي القاهرة ١٣٧٥ هـ - ١٩٥٦ م

هونكه (زيغريد) :
شمس العرب تسطع على الغرب ، ترجمة فاروق بيضون وكمال دسوقي . بيروت ١٩٦٤

و

الوردي (د. علي) : منطق ابــــن خلدون القاهرة ١٩٦٢

ول ديورانت : قصة الحضارة ترجمة محمد بدران . الجزان ١٢ و١٣ . القاهرة ١٩٥٦ ــ ١٩٥٧

ــ مباهج الفلسفة . ترجمة الدكتور احمد فؤاد الاهوانــــي جزآن . القاهرة ١٩٥٧ ، ١٩٥٦

وافي (د. علي عبد الواحد) : عبــد الرحمن بن خلدون (سلسلة أعلام العرب) القاهرة بدون تاريخ

وولش (و.هـ.) : مدخل لفلسفة التاريخ . ترجمة احمد حمــدي محمود . القاهرة ١٩٦٢

٢ ــ باللغات الاجنبية :

A

Aristote : La métaphysique 2 trad. J. Tricot Vrin, Paris, 1940

— Physique: trad. Henri Carteron, 2t. Les Belles Lettres, Paris, 1926

B

Bouthoul (Gaston): Ibn-Khaldoun, sa philosophie sociale, Librairie Orientaliste, Paul Geuthner, Paris, 1930.

— Traité de sociologie 2 t. Payot, Paris, 1946.

Brehier (Emile) : Les idées philosiphiques et religieuses de Philon d'Alexandrie, Vrin, Paris, 1950

Brehier (Emile) : Etudes de philosophie antique. P.U.F., Paris, 1955

— La philosophie de Plotin, Boivin, Paris, 1923

— Histoire de la philosophie, tome premier. 1, P U.F. Paris, 1951

Boyd (William C.) : Génétique et races humaines, Payot, Paris, 1952

Blachère (Régis) : Le problème de Mahomet, P.U.F. Paris, 1952

Burns (Sir Alan): Le préjugé de race et de couleur, Payot, Paris, 1949

Brokelmann (C) : Histoire des peuples et des états islamiques. Traduction de M. Tazerout, Payot, Paris, 1949

C

Chevalier (Jacques) : Histoire de la pensée t. I. Flammarion, Paris, 1955

Camas (J.) : Les mythes raciaux, Unesco, Paris, 1951

D

Dugat (Gustave) : Histoire des philosophes et des Théologiens musulmans, Maisonneuve et Cie., Paris, 1878

Dilthey : Le monde de l'esprit 2 tomes, Aubier, 1947

Deschoux (Marcel) : Initiation à la philosophie, P.U.F. Paris, 1967

F

Fouillée (Alfred) : Histoire de la philosophie, 14e éd., Paris, 1919.

Fougeyrollas (Pierre) : La philosophie en question éd. Denoël, 1960

G

Gandillac (Maurice de) : La sagesse de Plotin, Hachette, Paris, 1952

Gurvitch (Georges) : La Vocation actuelle de la sociologie, P.U.F. Paris, 1950

Girod (Roger): Attitudes collectives et relations humaines, P.U.F. Paris, 1954

Gilson et Théry : Arichives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge, Année 1929—30, Vrin, Paris, 1930

Gauthier (Léon) : La théorie d'Ibn-Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie, Ernest Leroux, Paris, 1909

— La philosophie musulmane, Ernest Leroux, Paris, 1900

Gauthier (Léon): Ibn Rochd. P.U.F. Paris, 1948

Goichon (A.-M.) : La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina, Paris, Desclée de Brouwer, 1937

— La Philosophie d'Avicenne Adrien-Maisonneuve, Paris, 1951

Gardet (Louis) : La pensée religieuse d'Avicenne, Vrin, Paris, 1951

Gardet (Louis) et Anawati (M.-M.) : Introduction à la théologie musulmane, Vrin, Paris, 1948

Gusdorf (Georges) : Mythes et Métaphysique, Flammarion, Paris, 1955

H

Hitti (Philip K.) : Précis d'histoire des Arabes, Trad. de Maurice Planiol. Payot, Paris, 1950

J

Jurji (E.J.) : Illumination in Islamic Mysticism. Princeton University Press, 1938

M

Maquet (Jacques J.) : Sociologie de la connaissance. Institut de recherches économiques et sociales, Louvain, 1949

Moreno (J.-L.) : Fondements de la sociométrie, trad. de l'anglais par Lesage et Maucorps P.U.F. Paris, 1954

Marhaba (Mohammad Abdul Rahman) : Nouvelle contribution à l'étude de l'authenticité de la philosophie musulmane. Essai de synthèse et d'interprétation psycho - socio - dynamique. Thèse principale pour le Doctorat ès-Lettres présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris, 1954

M

Munk (S.) : Mélanges de philosophie juive et arabe Vrin, Paris, 1927

Macdonald (Duncan B.) : Developement of Muslim. Theologie Jurisprudence and Constitutional Theory, London, 1903

P

Plotin : Ennéades 7e trad. Emile Bréhier, Les Belles lettres, Paris, 1924

Pradines (Maurice) : Esprit de la religion. Aubier, Paris, 1941

Q

Quadri (G.) : La philosophie arabe dans l'Europe médiévale, Payot, Paris, 1947

R

La Revue du Caire Millénaire d'Avicenne, No. 141, Juin 1951

Rivaud (Albert) : Histoire de la philosophie, Tome I. P.U.F. Paris, 1948

Renan (Ernest) : Averroès et l'averroisme, œuvres complètes, tome III, Paris, 1852

— Histoire générale et système comparé des langues sémitiques, Paris, Ve éd. 1898

S

Saliba (Djamil) : La métaphysique d'Avicenne, P.U.F. Paris, 1926

Spengler (Oswald): Le déclin de l'occident, 2 Paris, N.R.F. 1948

Schuhl (Pierre Maxime): Essai sur la formation de la formation de la pensée grecque, P.U.F. Paris, 1949

T

Toynbee (Arnold) : A study of History, Oxford University Press, London, 1935

— La civilisation à l'épreuvé, Paris, N.R.F. 1951

Thomas (Bertram): Les Arabes, trad. de l'anglais par Roland Huret, Payot, Paris, 1946

V

Vaux (R. de) : Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des XII — XIIIe siècles, Vrin, Paris, 1934

Vaux (Baron Carra de) : Les penseurs de l'Islam, 5 tomes, Paris, 1923 — 26

— Avicenne, Alcan Paris, 1900

W

Wensinck (A.J.) : La pensée de Ghazali. Adrien — Maisonnaire, Paris, 1940

الفهرس

صفحة

القسم الثالث

الفلسفة الاسلامية

صفحة

صفحة

عويدات للنشر والطباعة ٢٠٠٠/١٠٢٤